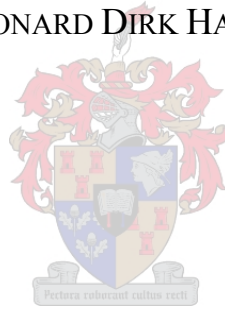


AKSIE ÉN KONTEMPLASIE?
OP WEG NA MISTIEK-PROFETIESE GEREFORMEERDE
SPIRITUALITEIT
IN DIALOOG MET DAVID TRACY EN K.H. MISKOTTE

LEONARD DIRK HANSEN



Proefskrif ingelewer vir die graad Doktor in die Teologie
aan die Universiteit van Stellenbosch

Promotor: Prof. D.J. Smit

Desember 2008

Verklaring

Deur hierdie proefskrif elektronies in te lewer, verklaar ek dat die geheel van die werk hierin vervat, my eie, oorspronklike werk is, dat ek die outeursregeienaar daarvan is (behalwe tot die mate uitdruklik anders aangedui) en dat ek dit nie vantevore, in die geheel of gedeeltelik, ter verkryging van enige kwalifikasie aangebied het nie.

Datum: 10 November 2008

OPSOMMING

Hierdie studie ondersoek die verband tussen mistiek en sosiale aksie (wyd verstaan, om ook politieke en ekonomiese aksie in te sluit), oftewel soos dit eeue lank in die Christelike tradisie geformuleer is: die verhouding tussen aksie en kontemplasie. In hoofstuk 1 word kortliks tussen verskillende soorte Christelike spiritualiteite onderskei. Die rede vir hierdie ondersoek word ook gestel, naamlik die hedendaagse soeke onder sommige Gereformeerdes na 'n meer kontemplatiewe spiritualiteit, maar met behoud van die sosiaal en polities betrokke karakter van Gereformeerde spiritualiteit.

In hoofstuk 2 word gelet op die oorsprong en ontwikkeling van kontemplasie (of soos dit vandag algemeen bekend staan, “mistiek”). Aan die hand van die veranderings in, skeeftrekkings van en wanpersepsies oor die betekenis van dié term wat oor die eeue heen ontstaan het, word gesoek na 'n hedendaagse definisie van mistiek wat hierdie aspekte aansny.

'n Belangrike deel van hoofstuk 2 is die fokus op die verhouding tussen aksie en kontemplasie/mistiek. 'n Oorsig van hierdie vraagstuk word gegee, vanaf die patristiek tot ongeveer die tyd van die Kontrareformasie. Daarna word gekyk na die mate waarin skeeftrekkings ook wat hierdie vraagstuk betref in die geskiedenis van die Christendom ontstaan het, en gekorrigeer is al dan nie.

In hoofstuk 3 word kortliks stilgestaan by die onlangse herwaardering en inkorporering van die mistiek tesame met 'n verbintenis tot sosiale aksie in die teologie van sommige vooraanstaande “mistiek-politieke” Rooms-Katolieke teoloë van die 20ste eeu. Daar word dan spesifiek gefokus op hoe 'n waardering vir die mistiek figureer in die teologiese projek van die 20ste-eeuse Amerikaanse teoloog David Tracy, en die ontwikkeling en herformulering daarvan as mistiek-*profetiese* teologie in sy werk. Veral belangrik vir die doeleindes van hierdie studie is sy gebruik van die Ricoeuriaanse metodiek van “suspisie en herwinning”, wat tot Tracy se herwinning en inkorporering van die Christelike mistieke tradisie in sy teologie gelei het. Laasgenoemde vorm die metodologiese basis vir die volgende hoofstuk.

Hoofstuk 4 neem die vorm aan van 'n “suspisie-en-herwinning-oefening” met die oog op die moontlikheid van die bestaan van mistieke elemente binne die Gereformeerde tradisie via 'n kort studie van die geskiedenis, leefwyse en spiritualiteit van die kontemplatiewe Rooms-Katolieke monnike-orde die Kartuisers – in die

besonder met verwysing na hulle tradisie van *manibus praedicare* en die verskyningsvorme daarvan.

In hoofstuk 5 word gefokus op die teologie en spiritualiteit van die Nederlandse teoloog K.H. (Kornelis) Miskotte as voorbeeld van 'n Gereformeerde teoloog in wie se teologie daar elemente van kontemplasie/mistiek sowel as sosiale aksie is. Anders as wat ondersoekers van Miskotte se teologie (en Miskotte self) dikwels van mening is, word tot die volgende konklusie gekom: In die lig van sommige onlangse of herwonne sienings oor die mistiek deur kenners daarvan, asook die sienings wat weerspieël word in die sogenaamde mistiek-profetiese teologieë – veral dié van Tracy, word daar wel 'n vorm van mistiek-profetiese spiritualiteit by Miskotte aangetref. Dít word bevind ondanks diepliggende teologiese verskille tussen die mistiek-politieke teoloë en Tracy enersyds en Miskotte andersyds, verskille wat egter juis Miskotte se mistiek-profetiese spiritualiteit outentiek Gereformeerd maak.

SUMMARY

This study concerns the relationship between mysticism and social action (widely understood, as including political and economic action), or as it was formulated for centuries in the Christian tradition: the relationship between action and contemplation. Chapter 1 differentiates between different forms of Christian spirituality. Also, the reason for this study is stated: the apparent search amongst certain contemporary Reformed Christians for a more contemplative spirituality, while preserving the socially and politically involved character of Reformed spirituality.

Chapter 2 investigates the origins and development of contemplation (or “mysticism”, as it is commonly called today). Taking into account the history of the meaning of the term “mysticism”, a contemporary definition is sought that would address the changes, distortions and misconceptions that have developed over the centuries.

A major focus in Chapter 2 is the relationship between action and contemplation/mysticism. This issue is reviewed with reference to its history, from patristic times until approximately the time of the Counter-reformation. The extent to which distortions regarding this issue have occurred, as well as possible subsequent corrections of these, are also examined in this chapter.

In Chapter 3, a short overview is given of the recent revaluation and incorporation of mysticism alongside a commitment to social action in the theology of a number of prominent “mystical-political” Roman-Catholic theologians of the 20th century. The focus then shifts to the revaluation of mysticism and the reformulation of mystical-*prophetic* theology in the theological project of the 20th-century North American theologian David Tracy. Of especial importance is his use of the Ricoeurian methodology of “suspicion and retrieval” to retrieve and incorporate the Christian mystical tradition into his own theology, as this forms the methodological basis for the next chapter.

Chapter 4 takes the form of an “exercise of suspicion and retrieval” with a view to find and retrieve possible mystical elements in the Reformed tradition via an investigation into the history, way of life and spirituality of the Roman Catholic contemplative monastic order of the Carthusians – specifically their tradition of *manibus praedicare* and the manifestations thereof.

Chapter 5 focuses on the theology and spirituality of the Dutch theologian K.H. (Kornelis) Miskotte as an example of a Reformed theologian in whose theology elements of both contemplation/mysticism and social action are present. Contrary to the views of many researchers into Miskotte's theology (as well as Miskotte himself) it is concluded that: In light of the recent, sometimes retrieved, views of mysticism by present-day scholars of mysticism – as well as those of the mystical-political theologians, especially David Tracy – Miskotte's spirituality can indeed be seen as a form of mystical-political spirituality. This is true despite some profound differences between the mystical-prophetic theologians and Tracy on the one hand and Miskotte on the other – differences that, however, stamp Miskotte's mystical-political spirituality as authentically Reformed.

Opgedra aan William James (Billy) Wickens (10/10/1934 – 9/8/2008),
my skoonpa en my beste vriend,
vir wie hierdie studie net so belangrik was as vir myself.

En aan die Kongregasie van Oblate van St. Franciskus van Sales te Pella,
waar hierdie studie in sekere sin begin het.

BEDANKINGS

Aan die einde van hierdie studie wil ek graag die volgende persone bedank:

My studieleier, prof. Dirkie Smit, wat my die vryheid verleen het en die noodsaaklike leiding gegee het om my te verdiep in daardie dele van die teologie wat my die naaste aan die hart lê. U eie bereidheid om met ander Christelike tradisies in gesprek te tree en van hulle te leer terwyl u onwankelbaar getrou bly aan u eie bewonder ek sedert my eerste jare as u student in die teologie.

Vir my kollegas by die Beyers Naudé Sentrum vir Publieke Teologie, vir aanmoediging en belangstelling, veral vir prof. Nico Koopman, wat my telkens bewus gemaak het van die belang van hierdie studie, ook vir ons werk in die Sentrum.

Vir die biblioteekpersoneel van die Kweekskool van die Universiteit Stellenbosch, vir wie geen versoek ooit iets anders as 'n plesier blyk te wees nie. Om dieselfde rede ook vir die personeel van biblioteke van die Protestantse Theologiese Universiteit van Kampen, die Katholieke Universiteit Leuven en dié van die Miskotte-argief aan die Universiteit van Leiden tydens my besoeke daar. Ook vir almal in Nederland wat bereid was om hulle insigte in die teologie van Kornelis Miskotte met my te deel.

'n Besondere woord van dank ook aan dr. James Hogg, jare lange redakteur van die *Analecta Cartusiana*, en vr. Gabriel van Dijck van *La Grande Chartreuse* wat waardevolle leiding gegee het in my ondersoek na die Kartuisers.

Vir my ma, wie se geloof en vermoë om altyd die silwer randjie om elke donker wolk te sien vir my altyd 'n bron van inspirasie bly. Ook vir my susters en hulle families. Julle aanmoediging het my weer laat besef hoe belangrik “my mense” vir my is.

Vir my skoonouers, wie se onvoorwaardelike liefde en jare van onbaatsugtige steun, in vele vorme, aan my en my gesin my teologiese studies moontlik en maklik gemaak het. Hiervoor en vir soveel meer sal ek julle altyd dankbaar bly.

Vir Liam, my hart se punt, wat dikwels aan die kortste end van sy pa se studieprogram moes trek. So ook Elzette, my eggenoot en geesgenoot. Ek sal jou nooit genoeg kan bedank vir jou ure van versorging van hierdie manuskrip nie, maar veral nie vir jare se liefde, ondersteuning en jou geloof in my en wat ek doen nie. Ek bly jou grootste bewonderaar.

Ten slotte vir ons Hemelse Vader, uit erkenning van die misterie wat alle verstand te bowe gaan en uit dankbaarheid vir die openbaring waarin ons onbegrip tegemoetgekom is.

Erkenning van finansiële steun

Finansiële bystand gelewer deur die Nasionale Navorsingstigting word hiermee erken. Menings in hierdie studie is dié van die outeur en moet nie noodwendig aan die Nasionale Navorsingstigting toegeskryf word nie.

INHOUD

Hoofstuk 1: Hedendaagse soeke na kontemplatiewe spiritualiteit

1. Inleiding	1
1.1 Die term “spiritualiteit”	1
1.2 Spiritualiteitspluralisme	3
2. Motivering en doelwitte	5
3. Hoofstukindeling en metodologie	11

Hoofstuk 2: Mistiek en die verhouding tussen aksie en kontemplasie

1. Mistiek: ’n geskiedenis van agterdog	15
2. Mistiek: ’n geskiedenis van skeeftrekkings	20
2.1 Die mistieke as ervaring	20
2.1.1 Die klassieke en patristieke erfenis	22
2.1.2 Die Middeleeue	26
2.1.2.1 Die invloed en resepsie van Pseudo-Dionisius	26
2.1.2.2 Die hoogbloeï van Middeleeuse affektiewe mistiek	29
2.1.2.3 Excursus: Die verband tussen Christelike meditasie, <i>lectio divina</i> en mistiek	31
2.1.3 Ná die Middeleeue	35
2.2 Méér as ervaring: mistiek as lewenswyse of die verhouding aksie/kontemplasie ...	38
2.2.1 Die versoening van aksie en kontemplasie in die geskrifte van die mistici	43
2.2.1.1 Die klassieke erfenis	43
2.2.1.2 Die patristieke erfenis	44
2.2.1.2.a Augustinus van Hippo (354-430)	46
2.2.1.3 Die Middeleeue: die monastieke Middeleeue	50
2.2.1.3.a Die begin van die monastieke Middeleeue: Gregorius die Grote (ca. 540-604)	50
2.2.1.3.b Die einde van die monastieke Middeleeue: Bernardus van Clairvaux (1090-1153)	53
2.2.1.4 Die Middeleeue: die skolastieke Middeleeue	57
2.2.1.4.a Tomas Aquinas (1223/1225-1274)	58
2.2.1.5 Ná die Middeleeue	64

2.2.1.5.a Ignatius van Loyola (1491-1556).....	64
2.2.1.5.b Teresa van Avila (1515-1582)	66
2.2.1.5.c Franciskus van Sales (1567-1622)	67
2.2.2 Die versoening van aksie en kontemplasie met verwysing na die lewens van mistici.....	69
2.2.3 Aksie en kontemplasie: die skeiding van die weë	75
2.3 Op pad na 'n definisie: mistiek – 'n geskiedenis van korreksie	77
2.3.1 Die vraag na die aard van kontemplasie	78
2.3.1.1 Die probleem van kontemplasie/mistiek as ervaring	78
2.3.1.2 Die vraag na die universaliteit van mistiek.....	81
2.3.1.3 Die vraag na die bybelse begroning van die mistiek	85
2.3.1.4 Die vraag na “versmelting” en die alternatief van “teenwoordigheid”	87
2.3.1.5 Die vraag na onmiddellikheid.....	95
2.3.2 Die vraag na die verband tussen aksie en kontemplasie	98
2.4 'n Definisie van mistiek	105
2.4.1 Mistiek as bewussyn van teenwoordigheid – en méér.....	105
2.4.2 Mistiek as bewussyn van God se afwesigheid.....	108
2.5 Konklusie: die meriete van en problematiek onderliggend aan McGinn se definisie	110
2.5.1 Die meriete van McGinn se definisie van mistiek	110
2.5.2 Die problematiek onderliggend aan McGinn se definisie.....	116

Hoofstuk 3: Aksie en kontemplasie en die mistiek-politieke teologieë

1. Inleiding	129
2. Die teologiese aanloop tot die 20ste-eeuse mistiek-politieke teologieë	130
3. Voorbeelde van die 20ste-eeuse mistiek-politieke teoloë.....	136
3.1 Gustavo Gutiérrez	136
3.2 Segundo Galilea	143
3.3 Johann Baptist Metz.....	147
3.4 Edward Schillebeeckx.....	152
4. Voorlopige samevatting en konklusie.....	158
5. Die mistiek-politieke teologie van David Tracy	164

5.1. Inleiding	164
5.2 Die teologie van David Tracy: 'n preokkupasie met teologiese metodiek	166
5.3 Bevrydings- en politieke teologieë as gespreksgenote van David Tracy	168
5.3.1 Die publieke aard van teologie	169
5.3.2 Die hermeneutiese aard van teologie	170
5.3.2.1 Teologie as interpretasie; interpretasie as gesprek.....	170
5.3.2.2 Die idee van “klassieke”	171
5.3.2.3 Die hermeneutiek van suspisie en herwinning.....	173
5.3.3 Die pluralistiese karakter van die resultate van teologiese interpretasie	174
5.3.4 Op pad na die mistiek-politieke: analogie en dialektiek, oftewel sakrament en woord	176
5.3.5 Op pad na die mistieke van die politiek-mistieke: die weg van manifestasie ...	179
5.3.6 Op pad na die profetiese van die mistiek-profetiese: die weg van proklamasie	183
5.3.7 Op pad na die mistiek-politieke: die weg van historiese praxis	184
5.4 Tracy in gesprek met die mistiek-profetiese spiritualiteit	186
5.4.1 Rooms-Katolieke spiritualiteit as eenheid-te-midde-van-verskeidenheid	186
5.4.2 Mistiek-profetiese spiritualiteit as vorm van eenheid-te-midde-van- verskeidenheid	188
5.5 Die Boeddhisme as gespreksgenoot van David Tracy.....	192
5.5.1 Op pad na die mistiek-profetiese: Tracy in gesprek met William James	194
5.5.2 Hermeneutiese herwinnings van tradisies deur kritiek en suspisie: die voortgaande gesprek met Eliade en Gadamer.....	197
5.5.3 Tracy se oefening in suspisie en herwinning in gesprek met die Boeddhisme...	198
5.5.3.1 Suspisie: die gesprek met die Boeddhistiese “ander”	198
5.5.3.2 Herwinning: die gesprek met die Christelike mistieke tradisie	201
5.5.4 Suspisie en herwinning: die belang van die koppelteken in “mistiek-profetiese teologie”	205
5.6 Die postmodernisme as gespreksgenoot van David Tracy	210
5.6.1 Die postmodernisme en die ontmaskering van dubbelsinnigheid.....	210
5.6.1.1 Die onderbrekende realiteit van 'n dubbelsinnige geskiedenis.....	213
5.6.1.2 Ontmaskering en weerstand: die rol van postmodernisme	214
5.6.1.3 Ontmaskering en weerstand: die rol van godsdiens, en die mistieke en profetiese daarin.....	214

5.6.2 Die postmodernisme en die mistiek-profetiese teologie as verskyningsvorme van die vraag na ons spreke oor God.....	217
5.6.2.1 Tracy se gesprek met die mistiek-profetiese teologie m.v.n. die postmodernistiese kategorie van “fragmente”	219
5.6.2.2 Modernisme, postmodernisme en die herlewing van “fragmente”	220
5.6.2.3 Die mistiek- profetiese model met verwysing na Luther in <i>This side of God</i>	225
5.6.2.4 Die mistiek -profetiese model met verwysing na Pseudo-Dionisius in <i>This side of God</i>	231
5.7 Samevatting: die ontwikkeling van Tracy se mistiek-profetiese teologie in gesprek met bevrydings- en politieke mistiek-profetiese teoloë en 20ste-eeuse ondersoekers van die mistiek	233

Hoofstuk 4: Aksie en kontemplasie – in gesprek met die Kartuisers

1. Suspisie en herwinning: op die spoor van David Tracy	257
2. Suspisie: in gesprek met die monastiek	259
3. Suspisie: in gesprek met Kartuisermonastiek	263
3.1 Historiese oorsig	263
3.2 Die Kartuiserleefwyse.....	267
3.3 Kartuiserspiritualiteit	269
3.4 Die Kartuisertradisie van <i>praedicare manibus</i>	271
3.4.1 Die Kartuisertradisie van die apostolaat van die pen.....	271
3.4.2 Die Kartuisertradisie van <i>contemplata aliis tradere</i>	274
3.5 Ander vorme van aktiewe Kartuiserapostolaat	287
4. Die gesprek met die Kartuisers: van suspisie na herwinning	290
4.1 Die gesprek met die Kartuisers: waardering van Gereformeerde aksie.....	291
4.2 Die gesprek met die Kartuisers: herwinning van kontemplasie.....	294
4.2.1 Herwinning: moontlike Gereformeerde gespreksgenote	297
4.2.1.1 Meditasie, kontemplasie, mistiek en godsdienstige ervaring by Calvyn	297
4.2.1.2 Enkele ander moontlike voorbeelde van kontemplasie, meditasie en mistiek in die Gereformeerde tradisie.....	301

Hoofstuk 5: Die mistieke, die politieke en die mistiek-profetiese by K.H. Miskotte

1. Inleiding	307
2. Oorsig van Miskotte se lewe en werk	308
3. Miskotte en die mistiek	313
3.1 Miskotte se ambivalente houding jeens die mistiek: vroeë waardering	313
3.2 Miskotte se ambivalente houding jeens die mistiek: latere wantroue.....	318
4. Mistiek by Miskotte: 'n kwessie van “bevinding”	321
4.1 Die verband tussen bevinding, kennis en geloof	324
4.2 Die plekke van bevinding: woord en wêreld	333
4.2.1 Bevinding van die bestaan	334
4.2.1.1 Bevinding en die natuur	334
4.2.1.2 Bevinding in die “gewone lewe”	341
4.2.1.3 Bevinding en kuns.....	348
4.2.1.4 Bevinding as die ervaring van die verborgenheid en afwesigheid van God....	355
4.2.1.4.a Job en die verborge God in lyding	355
4.2.1.4.b Die bevinding van “die vierde mens”: van Kafka en die afwesigheid van God tot Nietzsche en die “dood” van God.....	364
4.3 Die bevinding van die Woord	376
4.3.1 Die Skrif as ontmoeting met God	376
4.3.2 Bevinding, die gepredikte Woord en die Sondag	383
5. Miskotte en profetiese aksie.....	392
5.1 Miskotte en die politiek: enkele voorbeelde	393
5.1.1 Miskotte se verset teen die nasionaal-sosialisme.....	395
5.2 Die verhouding tussen kennis, geloof, bevinding en politieke/profetiese aksie	402
5.3 Die verhouding tussen bevinding, die Woord en die gepredikte Woord as profetiese aksie	415
6. Konklusie: Miskotte in gesprek	422
6.1 Was Miskotte 'n mistikus?.....	423
6.1.1 'n Kernoorweging: mistiek as kwessie van bemiddeling	429
6.2 Die verhouding tussen aksie en kontemplasie	439
Bibliografie	449

HOOFSTUK 1

HEDENDAAGSE SOEKE NA KONTEMPLATIEWE SPIRITUALITEIT

“Stil aan die voete van God”

“Sedert November 2003 het daar ’n behoefte by my ontstaan om dienste by te woon waar ek vir God die Vader kon sê: ‘Ek wil kom stil word hier by u voete, ek wil kom hoor wat U vir my wil sê.’ Groot was my vreugde toe ek die artikel oor spiritualiteit in *LIG* van Februarie 2004 lees wat sê: ‘God praat in ... stilte’. Die artikel was vir my die antwoord op my behoefte vir my aanbidding.

Baie dankie.”

LESERSBRIEF IN DIE BRIEWEKOLOM VAN *LIG* (JUNIE 2004)

1. INLEIDING

1.1 Die term “spiritualiteit”

Die woord “spiritualiteit” is berug vir die uiteenlopende betekenisse wat daaraan geheg word. Dit is inderdaad ’n “especially elusive”¹ term. Ooreenstemming oor enige finale definisie van “spiritualiteit” bly teoloë ontwyk, net soos meningsverskille bestaan ook oor die akademiese metodes, vaardighede, instrumente en fokusgebiede wat in die studie daarvan gebruik moet word.² Bowendien het die betekenis van die woord oor die eeue heen verander. Sommige tradisies vermy dit, ander onderskryf dit. Die Gereformeerde tradisie, byvoorbeeld, verkies eerder die term “vroomheid”, want “spiritualiteit” “... appears to suggest a radical division between the spiritual and the physical, between soul and the body, between contemplation and everyday life”³. Vir ander Gereformeerdes is ook die woord “vroomheid” nie aanvaarbaar nie; dít, weer, klink na eng bevooroordeeldheid en eiegeregtigheid. Smit⁴ wys daarop dat die term “spiritualiteit” op twee maniere verstaan kan word: Eerstens is daar die nietegniese sin,

¹ Bacik, J.J. 2002. *Catholic spirituality: Its history and challenge*. Mahwah, NJ: Paulist Press, ix. Vir die oorsprong en geskiedenis van die betekenisverskille, en die gewildheid en ongewildheid van die term “spiritualiteit”, sien Waaijman, K. 2002. *Spirituality: Forms, foundations, methods*. (Transl. J. Vriend.) Leuven: Peeters, 360-64.

² Vgl. Velema, W.H. 1990. *Nieuw zicht op Gereformeerde spiritualiteit*. Kampen: Kok, 17ff. (veral 25) vir ’n uiteensetting van die mate van meningsverskil oor die betekenis van die term “spiritualiteit”, selfs onder Gereformeerde teoloë onderling. Vgl. Ook Waaijman, ibid.: oor die groot verskeidenheid en vorme van spiritualiteit (9), die denkskole/stromings en teenbewegings (“countermovements”) in spiritualiteit (9-212) en die verskeidenheid metodes wat in die bestudering van spiritualiteit gebruik word (593-869).

³ McGrath, A. 1991. *Roots that refresh: A celebration of Reformed spirituality*. London: Hodder & Stoughton, 31.

⁴ Smit, D.J. 1989. “Kan spiritualiteit beskryf word?” *Ned Geref Teologiese Tydskrif* XXX (1): 83-94.

wat saamhang met die saak waarom dit in “spiritualiteit” gaan – wat hy dan verder omskryf met verwysing na Ruhbach (“die vormgewing van die geloof in die alledaagse lewe”) en Wainwright (“die kombinasie van gebed en lewe”), en as “die manier waarop gebed ’n invloed uitoefen op mense se houding, gedrag en leefstyl ... Kortom ... *die verbande tussen verbondenheid aan God en die alledaagse lewenspraktyk*, die wyse waarop die innerlike of persoonlike ervaring van God die lewe van gelowiges stempel”⁵. Tweedens, in die tegniese sin van die woord, wys Smit op die manier waarop “spiritualiteit” lank in die geskiedenis gebruik is – met verwysing na slegs die innerlike ervaringselement – en dat dit dan bykans sinoniem was met innerlike, dikwels mistieke gemeenskap met God, losgemaak van die etiek. So gebruik McGinn en Meyendorff dit ook as werksdefinisie vir die monumentale 25-volume-werk waarvan hulle die eindredakteurs is, *World spirituality: An encyclopedic history of the religious quest*:

“Christian spirituality is the lived experience of Christian belief in both its general and more specialized forms ... It is possible to distinguish spirituality from doctrine in that it [doctrine] concentrates on faith itself, but not the reaction faith arouses in religious consciousness and practice. It can likewise be distinguished from Christian ethics in that it treats not all human actions in their relation to God, but those acts in which the relation to God is immediate and explicit.”⁶

⁵ Ibid., 85. Vgl. ook Bacik, *ibid.*, ix-x: “It [spirituality] refers both to lived experience and a distinct academic discipline that reflects on particular types and aspects of human experience. As lived experience, spirituality can be described in terms of our relationship to the triune God. It has to do with worshipping God the Father putting on the mind of Christ and listening to the Holy Spirit. It has a communal dimension, suggesting coresponsibility for the church, active participation in the liturgy and collaboration in the work of justice and peace. In more secular terms, it is concerned with the search for meaning in the midst of absurdity, purpose in an aimless society, commitment in a world of open options, depth in a superficial culture and integration in fragmented life ... As an academic discipline, spirituality initiates a systematic, critical study of all these lived experience. It draws on the work of theologians and scripture scholars and incorporates insight from other disciplines, such as anthropology, sociology and psychology. It takes seriously the experience of ordinary Christians and tries to describe it fully and accurately. It compares this portrayal with the spirituality found in other religious traditions, developing in the process a broader and deeper understanding of the distinctive Christian experience.”

⁶ McGinn, B. & J. Meyendorff (in collaboration with Leclercq, J.) 1986. *Christian spirituality: An encyclopedic history of the religious quest: Origins to the twelfth century*. New York, NY: Crossroad, xv-xvi. Vir ’n alternatiewe siening, vgl. bv. Jonker, W.D. 1989. “Die eie-aard van die Gereformeerde spiritualiteit.” *Ned Geref Teologiese Tydskrif* 3 (no. 3, Nov.): 288-99. Jonker wys daarop wys dat die moderne begrip “spiritualiteit” verwys na “die beleweniskant of ervaringskant van die religie, of nog breër gestel, na die *subjektiewe kant* van die religie,” wat weergegee kan word met: “geloofsbeleving, geloofservaring, geloofsbeoefening en *geloofspraktyk*” (288) [my kursivering – LDH]. Jonker verwys ook na C.P.M. Jones, wat beide belewings- en etiese aspekte van “spiritualiteit” insluit in sy verwysing na die betekenis van die woord (soos dit aanvanklik net in die Katolisisme gebruik is, maar later ook in Protestantse kringe) as “’n omvattende aanduiding van die beoefening van die omgang met God in gebed, meditasie, geestelike dissipline en ’n geheiligde lewenswandel” (*ibid.*). Vgl. ook Madigan se definisie van spiritualiteit in Madigan, P.

1.2 Spiritualiteitspluralisme

Een van die hoofoorwegings agter die reeks boeke onder redakteurskap van McGinn en Meyendorff waarna hier bo verwys word, is dat die meeste teoloë wel sal saamstem (in teenstelling met die wye meningsverskil wat oor die presiese betekenis van die woord “spiritualiteit” heers) dat daar sedert die tweede helfte van die 20ste eeu wêreldwyd ’n groeiende belangstelling is in spiritualiteit, beide op intra- én intergodsdienstige gebied.⁷ Teen die agtergrond van hierdie belangstelling staan die feit dat daar verskillende spiritualiteite bestaan – tussen verskillende godsdienste en selfs binne godsdienste.⁸ Die pluraliteit van spiritualiteite binne die Christelike godsdiens is nie net ’n feit nie, maar ook ’n noodsaaklikheid omdat hulle as noodsaaklike korrektief op mekaar kan dien. Gelowiges is naamlik geneig om die een of ander aspek van ’n hele paar moontlike aspekte van Christelike spiritualiteit te oorbeklemtoon ten koste van ’n ander (of meerdere ander), miskien ewe noodsaaklike aspek(te) daarvan. Dit is dan ook een van die oorwegings wat Smit stel vir die belangrikheid van gesprek tussen verteenwoordigers van verskillende spiritualiteite.⁹ Ander oorwegings vir gesprek tussen verskillende spiritualiteitstradisies binne die Christendom wat hy noem, is dat dit gelowiges kan help om die unieke en blywende bydrae van hulle eie tradisie beter raak te sien en te waardeer, dat dit insigte kan bied vanuit die verlede met die oog op die eise van die hede en vanuit die lewenskonteks van die hede, en dat dit uiteindelik

1994. *Penance, contemplation and service: Pivotal experiences of Christian spirituality*. Collegeville, MN: Liturgical Press, x – “... the gradual approximation of God and the application of this experience in one’s life.”

⁷ Sien bv. Waaijman, *ibid.*, 1-2 oor die wêreldwye groei in die belangstelling in spiritualiteit: “Spiritual centers have mushroomed. A lively book trade has grown around spirituality and mysticism. Numerous people have become fascinated by religious topics outside the religious mainstream. Spirituality is frequently referred to or dealt with in the media. Spiritual countermovements frequently made themselves felt: environmental, liberation, peace, and feminist spirituality are clamoring for attention. Similar developments can be observed in the churches. The World Council of Churches, beginning in 1948, has integrated a concern for spirituality into a full range of activities. Post-Vatican II renewal in the Catholic Church has to a high degree been fueled by a growing interest in spirituality. Spirituality occupies an important place, not only within the churches, but also between the churches, and in interreligious dialogue ... Parallel to the phenomenon of lived spirituality we observe a revival in the study of spirituality.” Sien ook Bacik, *ibid.*, 3.

⁸ Vgl. Smit, *ibid.*, 86-88.

⁹ Vgl. *ibid.*, 84: “... insigte, in die sterk punte van ander tradisies, sal uiteraard heel moontlik saamhang met die ontdekking van eensydighede, tekortkomings en gebreke in ’n mens se eie tradisie. In die historiese groei van tradisies het eensydighede en reaksies eenvoudig ’n groot rol gespeel en mettertyd gevestig geraak in die verskeidenheid van gestaltes wat die Christelike lewens tans aanneem.”

ook kan lei tot nuwe toewyding aan en 'n nuwe erns met die beoefening van die eie tradisie.

Een eenvoudige hedendaagse onderskeiding tussen Christelike spiritualiteite is byvoorbeeld tussen die volgende¹⁰: **(1) Spekulatief-katafatiese of kopspiritualiteit**, wat noodsaaklik is vir die voortbring van teologiese en etiese nadenke, maar in ekstreme vorm kan lei tot 'n “rasionalistiese” oorintellektualisering van die geestelike lewe met verlies aan gevoel, en ervarings van droë dogmatisme. **(2) Affektief-katafatiese of hartspiritualiteit**, wat meer charismaties en affektief is en die bereiking van heiligheid en persoonlike transformasie beklemtoon, asook evangelisasie, getuienis, musiek in aanbidding en die immanente belewenis van God. Dit bevat eweneens noodsaaklike klemme, maar kan in ekstreme vorm lei tot eksklusiwiteit ('n “ons-teen-die-wêreld”-mentaliteit) en word soms beskuldig van emosionaliteit en anti-intellektualisme. **(3) Spiritualiteit wat fokus op die misterie van God, op die *hoor van eerder* as die *praat met God* (affektief-apofatiese of mistieke spiritualiteit)**, daarenteen, fokus op vereniging met die Heilige en die “reis” daarheen. Dit word gewoonlik aangetref onder persone wat van nature kontemplatief, introspektief en intuïtief is. Hierdie tipe spiritualiteit lewer dikwels inspirerende geestelike werke op wat die daaglikse lewe met 'n bewustheid van die teenwoordigheid van die Heilige kan vul en bied gevolglik dikwels materiaal vir die intellektuele en teologiese nadenke van die eerste tipe spiritualiteit. In ekstreme vorm kan dit egter maklik gebrandmerk word as “quiëtisme”, 'n oordrewe onttrekking aan die werklikheid en interaksie met die wêreld. **(4) Spekulatief-apofatiese of hand-/koninkrykspiritualiteit** is gemik op die omskakeling van God se Woord in daade en getuienis van God se koninkryk wat aan die kom is. Hier vind ons 'n dapper idealisme wat verantwoordelikheid neem vir verandering, soms met aggressiwiteit, in die begeerte om 'n visie van God se koninkryk op aarde te implementeer. Die noodsaak van so 'n spiritualiteit is bykans vanselfsprekend, maar in ekstreme vorm kan dit lei tot “tonnelvisie” en moralisme – wie nie hulle “saak” steun nie is nie deel van hulle wêreld (soms selfs van die Christendom) nie.

Geen tradisie, gemeente of persoon vertoon ooit uitsluitlik een soort spiritualiteit nie. Een soort sal gewoonlik wel algemener voorkom of primêr wees, wat tot spanning met “die ander” soorte kan lei. Uit die geskiedenis is dit ook duidelik dat sekere vorme

¹⁰ Vgl. die Myers-Briggs persoonlikheidsinventaris en Ware, C. 1995. *Discover your spiritual type: A guide to individual and congregational growth*. New York, NY: Alban, 28ff.

van spiritualiteit tradisioneel makliker met sekere Christelike tradisies geassosieer word, waarbinne die ander vorme van spiritualiteit dan óf verwaarloos óf onderdruk word, of as gevaarlik beskou word. So is die algemene persepsie dat die Pentekostalisme grootliks 'n hartspiritualiteit is, die Rooms-Katolisisme grootliks 'n mistieke spiritualiteit gekombineer met 'n handspiritualiteit, en die Protestantisme grootliks 'n kombinasie van hand- en kopspiritualiteit.

2. MOTIVERING EN DOELWITTE

In wat soms ons postmoderne tyd genoem word, een van “immense influx and mutual interaction ... which raises fundamental questions about the meaning and shape of Christian life in the world today”¹¹, raak gelowiges toenemend bewus van die pluraliteit van kulture, godsdienste en ook Christelike spiritualiteite waarbinne ons leef. Ons leef inderdaad in 'n tyd van “agterdog”¹²: teenoor die modernistiese sienings van rasionalisme en “suiwer rede” wat geen plek vir emosies laat nie; jeens strukture, figure en tradisies wie se gesag voorheen as vanselfsprekend aanvaar is; asook teen eie lank aanvaarde sienings van godsdiens, spiritualiteit en God. Volgens die bekende Poolse sosioloog Zygmunt Bauman is een van die uitstaande kenmerke van die sogenaamde postmoderne geestesingesteldheid die “exhilarating freedom to pursue anything and the mind-boggling uncertainty as to what is worth pursuing and in the name of what one should pursue it”¹³. Ook volgens die Hongaarse sosioloog Miklós Tomka¹⁴ word die mensdom huidig met 'n heel nuwe situasie gekonfronteer. Die kenmerke daarvan wat Tomka uitsonder, sluit in toenemende mobiliteit, toenemende interafhanklikheid van voorheen outonome sub sisteme van die sosiale lewe, die alomteenwoordigheid van pluralisme en die toenemende mededinging tussen kulture en godsdienstige tradisies. Met verwysing na Samuel Huntingdon se bekende werk *The clash of civilizations* som

¹¹ Saliers, D.E. 1989. “Christian spirituality in an ecumenical age.” In Dupré, L. & D.E. Saliers (eds.) *Christian spirituality: An encyclopedic history of the religious quest: Post-Reformation and modern*. New York, NY: Crossroad, 520-45 (527).

¹² Koopman, N. & R. Vosloo. 2002. *Die ligtheid van die lig: Morele oriëntasie in 'n postmoderne tyd*. Wellington: Lux Verbi.BM, 30.

¹³ Bauman, Z. 1993. *The imitations of postmodernity*. London: Routledge, vii.

¹⁴ Tomka, M. 1997. “Fragmentation of experience in the modern world.” In Ruggieri, G. & M. Tomka *The church in fragments: Towards what kind of unity? Concilium Series*. London: SCM; Maryknoll, NY: Orbis, 3-15.

Tomka die postmoderne wêreld só op: “For all its cohesion, the world we experience is falling to pieces”¹⁵. ’n Belangrike aspek hiervan is die feit dat:

“Today, any general agreement on existential questions seems to have become more than questionable. Individuals (and groups of like-minded individuals) themselves define their relation to the various independent spheres of life and thus their place in the many dimensions of society. They themselves define their identity differentiating it from other possible options. The shift in the construction of identity to a free choice of values and a relationship which the individual has chosen redefines our world radically ...”¹⁶

Volgens Tomka breek die onderlinge isolasie wat eeue lank tussen sommige volke en kulture gegeld het daagliks in ’n al groter mate op. So raak Indië, Japan en China vir die Weste ekonomiese asook kulturele vennote, maar ook mededingers. Wat voorheen as vreemde, eksotiese kulture gesien is, verskyn in ons eie samelewings in die vorm van strome vlugteling en trekwerkers, en daarmee saam raak “[t]he palette of possible world views and religious options ... increasingly rich.”¹⁷

In hierdie konteks het die term “ekumeniese spiritualiteit” ontstaan. Geoffrey Wainwright noem dit dan ook “’n spiritualiteit van ontmoeting”, dit wil sê “die vertroue dat die volle hoogte en diepte van die kennis van die liefde van Christus slegs saam met al die heiliges gevind kan word, wanneer Christene van verskillende oortuigings, tradisies, ervarings en insigte mekaar onderling verryk, opbou, kritiseer en inspireer”¹⁸. Daar is ook ’n toenemende bewussyn van wat binne die Protestantse tradisie “die stiefkind van spiritualiteite” genoem kan word: die mistieke spiritualiteit. Soos die aanhaling aan die begin van hierdie hoofstuk aantoon, is daar onder gelowiges in my eie tradisie (die Gereformeerde) en denominasie (die Nederduits Gereformeerde Kerk) toenemend ’n behoefte aan afsondering, stilte en meditasie in aanbidding, iets wat baie mense vroeër as “gevaarlik” beskou het of ongemaklik laat voel het.¹⁹ Vir baie

¹⁵ Ibid., 8. Vgl. ook in dieselfde bundel: Reikerstorfer, J. 1997. “The God of Christians and the fragmentation of the postmodern world.” In Ruggieri, G. & M. Tomka *The church in fragments: Towards what kind of unity?* Concilium Series. London: SCM; Maryknoll, NY: Orbis, 16-22 (veral 21).

¹⁶ Ibid., 10. Vir ’n interpretasie van hierdie postmoderne lewensgevoel op die psige van baie Suid-Afrikaners, asook die verband wat dit het met die veranderde politieke situasie in Suid-Afrika, sien Du Toit, B. 2000. *God? Geloof in ’n postmoderne tyd*. Bloemfontein: CLF, veral 54-58.

¹⁷ Tomka, *ibid.*

¹⁸ Smit, *ibid.*, 84.

¹⁹ Hierdie tendens is in baie Suid-Afrikaanse Gereformeerde gemeentes, veral in die stede, sigbaar. In my eie plaaslike gemeente vind bv. reeds drie vorme van eredienste op Sondae plaas: Die eerste is ’n vroegoggend- meditatiewe diens waarin die klem val op die lees van en meditasie oor

gemeentelede hou hierdie behoefte, buiten die spirituele vreemdheid daarvan, die addisionele gevaar in dat dit versplintering in gemeentes aanmoedig – dít, binne ’n tradisie waarvan denominasionele fragmentering al eeue lank ’n kenmerk is en waarvoor kerkeenheid ’n uitdaging bly. Die beswaar is dan ook dat die eie Gereformeerde identiteit daardeur bedreig en ondergrawe word en dat dit uiteindelik tot die ontstaan van verskillende parallelle gemeentes binne een gemeente kan lei, wat dan ’n klein tree verwyder is van formele afskeiding van die “moederkerk”. Ander verwelkom hierdie tendens, aangesien die akkommodasie van verskillende tipes spiritualiteite binne een gemeente – volgens hulle – juis verhoed dat denominasionele fragmentering plaasvind of dat, indien die spiritualiteitsbehoeftes van sekere gemeentelede nie aangespreek word nie, hulle in hulle spirituele soeke nie net die denominasie en tradisie kan verlaat nie, maar selfs die Christelike geloof. Die feit van die saak is dat ’n meer “mistieke” of “kontemplatiewe” spiritualiteit vir al meer Suid-Afrikaanse Protestantse gelowiges vandag ’n manier van en groter moontlikheid op ’n ontmoeting met God raak.

Dit blyk verder dat hierdie tendens nie tot die Suid-Afrikaanse Gereformeerde konteks beperk is nie. Ook Rice wys daarop dat daar ’n toenemende behoefte in die lewe van Protestante is aan direkte, eerstehandse ervaring van God se teenwoordigheid:

“There are many people for whom ordinary religious practices are not sufficient. They seek a deeper experiential relationship with God and a faith that is grounded in ‘firsthand’ knowing. These people are hungry for something more than formal religious activities. Some of the most sensitive of such seekers have left institutional religion altogether in their search for something that can be sensed in the heart as well as known in the mind ... The same quest is behind the interest in Eastern religion and in what is called ‘new age’ religion ... Although the wave of interest in meditation, the practice of silence, reflective reading of scripture ... is common among Christians of all denominational traditions, the Protestant churches

geselekteerde Bybelpassasies, sagte musiek en stilgebed. Gemeentelede (en ander gelowiges) van alle ouderdomsgroepe woon dit by. Die tweede soort erediens vorm die hoofdiens van die dag en word deur die meerderheid gemeentelede bygewoon. Dit neem die vorm aan van ’n klassieke Gereformeerde erediens met die sing van psalms en gesange, die gemeenskaplike lees van die Bybel en ’n preek. Die derde tipe diens word meestal deur studente en werkende jongmense bygewoon. Hoewel dit steeds die sing van gesange, ’n preek en gesamentlike gebede insluit, is dit informeler van aard – dit sluit bv. gospelliedere in wat nie tradisioneel Gereformeerd is nie. In baie gemeentes waar hierdie soort informele “jeugdienste” plaasvind, word die orrel vervang met ’n orkes as begeleiding vir lofprijsing en is die aard van die diens op die oog af meer soos dié wat tradisioneel onder charismatiese groeperings aangetref word.

have often turned a deaf ear to the need expressed by those who are seeking this form of spiritual assistance for their lives.”²⁰

Alister McGrath skryf ook oor ’n verskynsel onder talle Evangeliese teologiestudente:

“Many students begin their ministries as evangelicals, yet end up ... committed to a form of catholicism. And what has attracted these people away from evangelicalism? They seem to gain the impression that it is of relatively little help to those who are trying to deepen their understanding of God, and develop approaches to prayer and meditation which will enrich their faith, and sustain them in the Christian life.”²¹

McGrath voel dan ook sterk dat hierdie mense “need help with prayer, devotion and personal discipline – and if evangelicalism is not providing it, is it really surprising that they may turn elsewhere?”²²

Selfs binne die Rooms-Katolieke tradisie skryf Russel – met verwysing na die bekende Thomas Merton se pogings om lekegelowiges leiding oor meer kontemplatiewe spiritualiteit te gee – dat, dikwels,

“[t]hose lay people ... who are convinced that God summons them to a quiet attentiveness to his word in silence and a measure of solitude, look in vain for a theological model or paradigm to suggest the shape their lives should take. If they turn in the direction of the dominant spirituality of the age they find that it does not fit them well ... These quiet ones need guidance to help them take hold of both the spiritual and material realities which make up their lives. They need to be shown how to work out the apparent conflict between their pull toward prayer and the demands of their neighbor.”²³

My vermoede is dat hierdie behoefte ook al wyer sal uitkring namate die lewenstempo toeneem, gejaagder raak – en die behoefte om voor God stil te raak en tot rus te kom, vergroot. Daarmee saam is dit egter te verwagte dat die teenkating teen hierdie tendens óók sal toeneem van die kant van diegene wat dit met agterdog bejeën en as

²⁰ Rice, H.L. 1991. *Reformed spirituality: An introduction for believers*. Louisville, KY: Westminster/John Knox, 7ff.

²¹ Ibid., 8.

²² McGrath, A. 1994. *Spirituality in an age of change: Rediscovering the spirit of the Reformers*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 14.

²³ Russel, K.C. 1983. “Merton on the lay contemplative: Explicit statements and refracted light.” In Grayston, D. & M.W. Higgins (eds.) *Thomas Merton: Pilgrim in progress*. Toronto: Griffin, 121-31.

“’n wolf in skaapsklere” beskou. Hulle wys dikwels op die ooreenkomste met soortgelyke gebruike in die Zen-Boeddhisme, Hindoeïsme en ander Oosterse gelowe.²⁴ Van hierdie beswaar en die gevare daaraan verbonde moet ernstig kennis geneem word. Hoewel dit dalk in ’n mindere mate die geval in Suid-Afrika is, het toenemende belangstelling in meditasie en kontemplasie in Europa en Noord-Amerika inderdaad gelei tot Christene wat hulle geloof verlaat om elders “te gaan soek wat hulle vermis”. David Tracy praat dan ook van Hindoeïsme en Boeddhisme wat, veral in die VSA, sogenaamde “live options” (dit wil sê “a real possibility which could guide one’s conduct”) geraak het, in so ’n mate dat daar herinterpretasies daarvan gemaak is en van nuwe, *Westerse* vorme van Hindoeïsme en Boeddhisme gepraat kan word.²⁵

Met bogenoemde uitdagings wat al meer Gereformeerde gemeentes in die gesig staar, is dit bykans onmoontlik om nie ander tradisies te bewonder nie wat oënskynlik daarin slaag om ook ander vorme van spiritualiteit suksesvol te akkommodeer en te kombineer. Soos in die voorafgaande paragraaf gesê is, word Gereformeerde spiritualiteit tradisioneel gesien as primêr ’n kombinasie van kop- en handspiritualiteit. Die prominensie van ’n handspiritualiteit in die Gereformeerde tradisie sal in die loop van hierdie studie aangetoon word. Wat betref die sogenaamde kop- (spekulatief-katafatiese) spiritualiteit – in teenstelling met ’n mistieke (affektief-apofatiese) spiritualiteit – stel Jonker dit byvoorbeeld dat baie mense die persepsie het dat dit vir Gereformeerdes meestal om dogma gaan, veral om die leer van God se soewereiniteit, verlossing uit genade alleen en die uitverkiesing. Gereformeerdes word dikwels beskou as stoere verdedigers van die suiwer leer, “konserwatief, streng, wetties in leer en moraal ... stug en onwillig om oor eie geestelike ervarings te praat, formeel in hulle godsdiensoefeninge ...”²⁶

Wat hierdie ondersoek betref, val die fokus nie net op die Gereformeerde tradisie nie, maar ook op die Rooms-Katolieke tradisie, waar handspiritualiteit al lank reeds sy aan sy met mistieke spiritualiteit floreer en – soos aangetoon sal word – selfs

²⁴ Vgl. bv. die 2005-artikel van J.S. Malan, van die Universiteit van Limpopo: “Eastern meditation sneaks into the church”, waarin die “widespread resurgence of Eastern meditation among nominal Christians in the West” bekla word, meditasie ’n “antichristian form of self-deliverance” genoem word en – ook met verwysings na die Suid-Afrikaanse konteks en sekere Suid-Afrikaanse Gereformeerde teoloë se gunstige herooring van Christelike meditasie en kontemplasiepraktyke – ’n sterk bewoorde oproep gedoen word vir die verwerping van “all mystical practices and manifestations”.

(Aanlyn: <http://www.bibleguidance.co.za/Engarticles/Contemplation.htm>; 4 Maart 2008)

²⁵ Tracy, D.W. 1990. *Dialogue with the other: The inter-religious dialogue*. Louvain: Peeters, 38.

²⁶ Ibid., 291.

gekombineer word, as gespreksgenoot vir Gereformeerdes met dieselfde inklinasie. Van die vroeë wat aangespreek word, is hoe hierdie vorme van spiritualiteit – wat dikwels as onversoenbaar of teenoorstaande voorgelê word²⁷ – in die Rooms-Katolieke tradisie versoen word en die mate waarin ’n soortgelyke akkommodasie of selfs kombinasie legitiem kan wees in die lig van die Gereformeerde teologiese en spirituele tradisie. In hierdie verband word ook gelet op die eiesoortige spiritualiteits- en teologiese klemme in die Gereformeerde tradisie wat ’n soortgelyke akkommodasie sal bevorder of inhibeer met behoud van (of ter behoud van) die eiesoortige Gereformeerde spiritualiteitstradisie.²⁸ Teen die agtergrond van hierdie ondersoek bly dan ook voortdurend die *caveat* van Smit wat betref dialoog tussen verskillende spiritualiteite:

“Die gevaar is alreeds groot dat Christene maklik verleë sal word deur die eerste die beste alternatief op hulle eie gebreke en eensydighede, en in die proses sal gryp na ’n bloedarmoedige en oppervlakkige alternatief. Alreeds dikwels sien mens immers presies dit gebeur dat die pendulum van een uiterste na die ander uiterste swaai. Mens word so bewus van die eensydighede en tekortkominge van hulle eie tradisie en so bekoor deur die glans van ander tipes van vroomheid of kerkstyl dat hulle ook die sterk punte van hulle eie tradisies oorboord gooi.”²⁹

²⁷ Vgl. bv. Russel, *ibid.*, 121; Steggink, O. & K. Waaijman 1985. *Spiritualiteit en mystiek*. Nijmegen: Gottmer, 31; asook Kaplan, E.K. 1983. “Contemplative inwardness and prophetic action: Thomas Merton’s dialogue with Judaism.” In Grayston, D. & M.W. Higgins (eds.) *Thomas Merton: Pilgrim in progress*. Toronto: Griffin, 85-105 (94); Ruffing, J.K. R.S.M. 2001. “Introduction.” In: Ruffing, J.K., R.S.M. *Mysticism and social transformation*. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1-25 (11); Galilea, S. 1974. “Liberation as an encounter with politics and contemplation.” (Transl. J.P. Donnelly.) In Geffré, C. & G. Gutiérrez (eds.) *The mystical and political dimension of the Christian faith*. New York, NY: Herder & Herder, 19-33 (28).

²⁸ Die uitdaging wat aan die Gereformeerde tradisie gestel word deur sy eie lede se soeke na soortgelyke akkommodasie was in die onlangse tyd – maar vanuit ander invalshoeke – ook die onderwerp van ander studies deur Gereformeerde teoloë. Vgl. bv. Beumer, J. 1993. *Intimiteit en solidariteit: Over het evenwicht tussen dogmatiek, mystiek en ethiek*. Ten Have: Baarn, 113: “Er is in onze tijd weer opnieuw aandacht voor zaken als mystiek en spiritualiteit. We hebben hier getracht aan te geven hoe dit komt en waarom het ook inderdaad nodig is. Wat eens zo dicht bij huis was in de theologie is ... hardhandig buiten de deur gezet. Daarom moeten we ook in eigen huis orde op zaken stellen en op zoek gaan in de kelders of op de zolders van het theologische huis ... Wanneer deze verloren schat (in mensen van deze tijd) weer mag meedoen, als een verdieping in elk mensensleven, dan zal de dogmatiek haar *intieme* karakter terugkrijgen en de ethiek haar *solidaire* karakter behouden ...”

²⁹ *Ibid.*, 84.

3. HOOFSTUKINDELING EN METODOLOGIE

In die tweede hoofstuk van hierdie studie word eerstens gelet op die oorsprong van en ontwikkeling in die geskiedenis van die term “mistiek”. Aan die hand van die veranderings, skeeftrekkings en wanpersepsies wat oor die eeue heen oor die betekenis van dié term ontstaan het, word gesoek na ’n hedendaagse definisie van mistiek wat hierdie aspekte aansny. Dit word eerstens gedoen wat betref die sogenaamde mistieke *ervaring* – vanaf die antieke en patristieke erfenis, deur die Middeleeue heen, tot en met die hoogtepunt van die skeeftrekkings in die era sedert die 17de eeu. Daar word verwys na die werke en sienings van prominente teoloë/mistici in hierdie tydvakke, met besondere fokus op die werk van een van die invloedrykste mistici in die geskiedenis van die Christendom, Pseudo-Dionisius die Areopagiet, en die deurslaggewende (wan-)resepsie van sy werk in die Middeleeue, en die gevolge daarvan.

’n Belangrike aspek van die ondersoek in hoofstuk 2 is die spesifieke fokus op die verhouding tussen mistiek en sosiale aksie (wyd verstaan, om ook die politieke en ekonomiese arena in te sluit) of, anders gestel, die verband tussen aksie en kontemplasie. ’n Oorsig van die antieke erfenis van hierdie vraagstuk word gegee met verwysing na die geskrifte – maar ook die lewensgetuienis – van sekere prominente figure in die Christelike tradisie, vanaf die patristiek, deur die monastieke Middeleeue heen, tot aan die einde van die skolastieke Middeleeue en verder, tot op die vooraand van die 17de eeu; dus, tot min of meer die tyd van die Kontrareformasie. Die rede waarom op hierdie deel van die geskiedenis gefokus word, is omdat dit ’n gedeelte van die Rooms-Katolieke tradisie en die latere Protestantse tradisie is.³⁰ ’n Ander rede waarom op hierdie tydperk in die geskiedenis gefokus sal word, is omdat dit in die monastiek by uitstek dié lokus in die geskiedenis was waar meningsverskille oor die verhouding tussen aksie en kontemplasie oftewel mistiek en politiek (wyd verstaan) aan die orde gekom het.³¹ Daarná word gekyk na die plek van aksie in beskouings van

³⁰ Die vraag na hoe die problematiek tussen aksie en kontemplasie (of hoe dit verstaan is) in die Protestantisme daar uitgesien het, kom in hoofstuk 4 onder die loep.

³¹ Die rede hiervoor was omdat dit eers aan die einde van die monastieke Middeleeue – met die aanbreek van die skolastieke Middeleeue – was dat die teologie stelselmatig van sy kontemplatiewe monastieke wortels losgemaak is, waar die paaie van die teologie en etiek met dié van die mistiek geskei het. Rob Faesen stel dan ook die spesifieke tyd toe dit plaasgevind het, vas as die 12de eeu (Faesen, R. 2003. “Mystiek en filologie.” In Baers, J., G. Brinkman, A. Jelsma &

mistiek en die mate waartoe skeeftrekkings ook wat hierdie vraagstuk betref sedert die einde van die 19de eeu gekorrigeer is. Die hele ondersoek tot sover in hoofstuk 2 vorm deel van die soeke na 'n hedendaagse definisie van mistiek. In die laaste deel van daardie hoofstuk word dan ook gekyk na die definisie van mistiek soos voorgestel deur een van die mees vooraanstaande hedendaagse kenners van die mistiek, Bernard McGinn, met belangrike aanvullende perspektiewe uit die werk van ander prominente kenners oor die onderwerp: Kees Waaijman en Josef Sudbrack, Andrew Louth en Louis Bouyer.

In die derde hoofstuk word kortliks stilgestaan by die onlangse herwaardering en insluiting van mistiek in 'n verbintenis tot sosiale aksie in die teologie van sommige prominente 20ste-eeuse Rooms-Katolieke bevrydings- en politieke teoloë, te wete Gustavo Gutiérrez, Segundo Galilea, Johann Baptist Metz en Edward Schillebeeckx. Daar word veral opgelet hoedat die bevindings oor die aard van spiritualiteit en mistiek in hoofstuk 2 en die eerste helfte van hoofstuk 3 in hierdie teologieë weerspieël word – maar ook op die belangrike bydraes wat dié persone maak tot die diskoers oor die aard en definisie van mistiek. In die tweede gedeelte van hoofstuk 3 word spesifiek gefokus op die werk van die 20ste-eeuse Amerikaanse teoloog Dawid Tracy, en hoe sy waardering van mistiek inpas binne sy eie teologiese projek en die ontwikkeling daarvan. Die rede waarom Tracy uitgesonder word, is tweërlei: Eerstens kan hy (anders as die teoloë genoem in hoofstuk 2) nie as 'n bevrydings- of politieke teoloog geklassifiseer word nie – hoewel sy teologie nie heeltemal van 'n belangstelling in bevryding ontdaan is nie. Tracy se ondersoek en onderskrywing van wat hy “mistiko-profetiese” teologie noem, vloei naamlik in die eerste plek voort vanuit sy fokus op teologiese metodiek. Die ontwikkeling van Tracy se waardering en formulering van die mistiek-profetiese teologie sal gevolg word deur sommige van sy vroeëre werke tot by sy mees onlangse werk oor die postmoderne herlewing van “fragmente” in sy beplande trilogie “This side of God”. Wat veral vir die doeleindes van hierdie studie belangrik is, is sy Ricoeuriaanse metodiek van “suspisie en herwinning” soos toegepas in sy werk *Dialogue with the other: The inter-religious dialogue* (1990, Peeters), wat tot sy eie

O. Steggink *Encyclopedie van de mystiek*. Kampen/Tielt: Kok/Lannoo, 285-89 (288). Dit was, ironies genoeg, ook “the age of the richest development of the monastic mystical tradition in the West” (McGinn, B. 1994. *The growth of mysticism*. Vol. II in the series *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*. New York, NY: Crossroad, x [hierna *Growth*]). Die vraag na die verhouding tussen aksie en kontemplasie het egter deur die skolastieke Middeleeue heen 'n belangrike onderwerp van bespreking gebly, juis omdat baie skolastici ook lede van kloosterordes was, waar wisselende grade van kontemplatiewe en aktiewe leefwyses gevolg is.

herwinning en inkorporering van die Christelike mistieke tradisie in sy teologie gelei het. Dit vorm dan die metodologiese basis vir die volgende deel van hierdie studie. Tracy verskaf dus 'n teologies-filosofiese *metodiek* vir die herwinning van meditatiewe, kontemplatiewe en mistieke spiritualiteit in die Gereformeerde tradisie, indien aangetoon kan word dat dit daarbinne bestaan of bestaan het.

Hoofstuk 4 neem die vorm aan van 'n “suspisie-en-herwinnings-oefening” met die oog op die moontlikheid van die bestaan van mistieke elemente binne die Gereformeerde tradisie³² via 'n kort studie van die geskiedenis, leefwyse en spiritualiteit van die kontemplatiewe Rooms-Katolieke monnike-orde die Kartuisers. Vir hierdie oefening word dan spesifiek gelet op die element van *manibus praedicare* in die Kartuisertradisie en die twee vorme daarvan – die sogenaamde “apostolaat van die pen” en hulle tradisie van *contemplata aliis tradere* – om die uitdaging uit te wys wat hierdie vorme van 'n aktiewe apostolaat te midde van die mees kontemplatiewe van Christelike lewenswyses aan die Gereformeerde tradisie stel. Vervolgens verskuif die klem na die Gereformeerde tradisie. Daar word enkele opmerkings gemaak oor die sentraliteit en ononderhandelbaarheid van die aksie-/politiek-element binne die Gereformeerde spiritualiteitstradisie oor die algemeen, asook oor die (dikwels miskende) waardering van die gevoels-/ervaringsmatige – selfs mistieke – element by 'n aantal individuele verteenwoordigers van dié tradisie.

Hoofstuk 5 fokus op die teologie van die Nederlandse teoloog Kornelis Miskotte (1894-1976) as voorbeeld van 'n Gereformeerde teoloog in wie se teologie daar elemente van mistiek en aksie/sosiale aksie sowel as kontemplasie is. Beide hierdie twee elemente in Miskotte se teologie sal nagespoor word, en daar sal gelet word op die mate waarin veral die mistieke elemente daarin ooreenstem met of verskil van wat in hoofstuk 2 – 4 bevind is met verwysing na die werk van kenners van die mistiek en spiritualiteit, en met verwysing na die siening van mistiek van die sogenaamd mistiek-profetiese teoloë, veral dié van David Tracy. Veral belangrik is die vraag na eie

³² Die beweging na die Gereformeerde spiritualiteit via die vraag na die verhouding tussen aksie en kontemplasie in die Christelike tradisie – en, meer spesifiek, by die mistiek-politieke teoloë – sowel as via hierdie metodologie van 'n “herwinningsoefening” is wat hierdie ondersoek onderskei van ander ondersoeke na die wortels van die Gereformeerde spiritualiteit wat reeds gedoen is, bv dié van R.M. Brown, 1961. *The spirit of Protestantism*. New York, NY: Oxford University Press; J.M. Lochman, 1979. *Living roots of Reformation*. Minneapolis, MN: Augsburg; I.J. Hesselink, 1983. *On being Reformed: Distinctive characteristics and common misunderstandings*. Ann Arbor, MI: Servant; Rice, *ibid.*; McGrath, *ibid.*, 1991.

Gereformeerde klemme in die mistieke elemente van Miskotte se teologie en spiritualiteit. Dit is belangrik om twee redes:

- Die feit dat die werk van sekere Gereformeerde teoloë of die geskiedenis van die tradisie mistieke elemente bevat, beteken nie noodwendig dit moet behou of herwin word nie. *Teologiese* redes, nie bloot praktiese of pragmatiese redes nie (soos die behoud van lidmate deur die aanspreek van 'n groter hedendaagse behoefte aan geloofsbelewing), is hiervoor nodig. 'n Mistieke spiritualiteit kon dalk in die geskiedenis van die Gereformeerde tradisie onderdruk of geïgnoreer gewees het of daar moet dalk vandag binne die tradisie teen nuwer vorme daarvan gewaak word juis omdat dit teologies as onaanvaarbaar beskou is/word.
- Tweedens, indien hierdie mistieke klemme behou of herwin behoort te word: om te kom tot die formulering van moontlike eiesoortige bydraes wat die Gereformeerde tradisie kan lewer tot die wêreldwye diskoers oor die mistiek, asook oor die verband tussen mistiek en sosiale aksie.

HOOFSTUK 2

MISTIEK EN DIE VERHOUDING TUSSEN AKSIE EN KONTEMPLASIE

“Mystical explanations are considered deep. The truth is they are not even superficial.”

FRIEDRICH NIETZSCHE³³

“[T]he ‘retreat of the mystics’ coincides with the dawning of the century of the Enlightenment.”

MICHEL DE CERTEAU³⁴

“The Christian of the future will be a mystic or he or she will not exist at all.”

KARL RAHNER³⁵

1. MISTIEK: ’N GESKIEDENIS VAN AGTERDOG

Mistiek was en is vir lang tydperke en deur baie gelowiges in die geskiedenis van die Christendom met agterdog bejeën. Pogings om hierdie houding aan te spreek word aansienlik bemoeilik deur die feit dat “[e]veryone in our day who proposes to speak or write of mysticism must begin by deploring both the ambiguity of the word itself and the difficulty of defining it in any of its meanings”.³⁶ Alreeds in 1875 het ’n kenner van Middeleeuse mistiek, Heinrich Denifle, gekla dat die konsep “mistiek” die swaks gedefinieerde en vloeibaarste konsep in die geheel van die teologie is!³⁷ Joris Baers haal Hans Urs von Balthasar aan in sy *Zur Ortbestimmung christlicher Mystik*: “... jeder, der über dieses Thema [die mistiek] Bescheid weisz, kann bestätigen, dasz man mit ihm einem Irrgarten, gar ein Minenfeld betritt,” asook vir Simone Weil: “... wie mystiek ter sprake bring, moet een nog grotere acuratesse betrachten dan in de

³³ Nietzsche, F. 1974. *The gay science*. (Transl. W. Kaufmann.) New York, NY: Vintage, 182.

³⁴ De Certeau, M. 1986. *Heterologies: Discourses on the Other*. Manchester: Manchester University Press, 80.

³⁵ Rahner, K. 1981. “The spirituality of the church of the future.” *Theological investigations*. Vol. 20. (Transl. E. Quinn.) Darton, Long & Todd: London, 149.

³⁶ Knowles, D. 1977. “What is mysticism?” In Jacobs, L. (ed.) *Jewish mystical testimonies*. New York, NY: Schocken. Sien ook: Wiseman, J. O.S.B. 1998. “Mystical literature and modern unbelief.” In Casarella, P.J. & G.P. Schner S.J. *Christian spirituality and the culture of modernity: The thought of Louis Dupré*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 176-88.

³⁷ Wikenhauser, A. 1960. *Pauline mysticism: Christ in the mystical teaching of St. Paul*. New York, NY: Herder & Herder, 13.

wiskunde.”³⁸ In hierdie hoofstuk word gesoek na ’n definisie van mistiek – geen maklike taak nie. Wat in hoofstuk 1 oor die term “spiritualiteit” gesê is – dat dit ’n kontensieuse term is wat gekenmerk word deur ’n magdom (dikwels weersprekende) definisies, metodologieë en instrumente van ondersoek – is eweneens waar van die mees kontensieuse en verdagte vorme daarvan, die mistiek.³⁹

Die geskiedenis van die betekenis van die woord “mistiek” is inderdaad een van skeeftrekking, maar gelukkig ook van korreksie. Dit is dan ook in die skeeftrekkings dat die wortels van die algemene Protestantse agterdog teenoor, selfs weersin in, enige vorm van mistiek gevind kan word. Die Protestantse agterdog jeens die mistiek is so oud soos die Reformasie self. Volgens Kick Bras is die algemene gevoel dat daar met die mistiek in die Reformasie gebreek is omdat dit gesien is as ’n Rooms-Katolieke verskynsel waarin via asketiese en kontemplatiewe oefeninge gepoog is om vereniging met God te bereik, ’n manier van die mens om hom-/haarself te red en te heilig en as sulks onversoenbaar met die Reformatoriese *sola gratia* en *sola fide*. Verder, omdat dit in kloosters gefloreer het, is dit as ’n elitistiese verskynsel beskou – en die Reformasie het juis, volgens Bras, met die kloosterdom gebreek aangesien dit onversoenbaar sou wees met die oortuiging dat die Christelike roeping (om *in* die wêreld *voor* God se aangesig te leef) vir alle gelowiges dieselfde is. Ten slotte het die Reformatore in die mistiek ’n verskynsel gevind wat hulle gesien het as:

“... een poging om de onoverbrugbare kloof tussen God en mens, Schepper en schepsel in een valse versmelting te overstijgen. Daarin zou zich zelfs het ongeloof op zijn meest sublieme wijze verwezenlijken.”⁴⁰

Volgens Auke Jelsma spruit die Protestantse weerstand teen die mistiek sedert die Reformasie ook nie net uit ’n oënskynlike verloëning van die *sola gratia*- en *sola fide*-beginsels nie, maar eweneens uit dié van die *sola scriptura* beginsel:

³⁸ Baers, J. 2003. “Evoluerend Westers denken over mystiek in de twintigste eeuw.” In Baers, J., G. Brinkman, A. Jelsma & O. Steggink *Encyclopedie van de mystiek*. Kampen/Tielt: Kok/Lannoo, 137-238 (145).

³⁹ Vir ’n goeie opsomming van die “gevariëerd palet van benaderingen” tot die mistiek, sien Steggink, O. 2003. “Mystiek: woordgebruik en theorievorming.” In Baers, J., G. Brinkman, A. Jelsma & O. Steggink *Encyclopedie van de mystiek*. Kampen/Tielt: Kok/Lannoo, 25-56 (veral 38ff.).

⁴⁰ Bras, K. “Reformatie en mystiek.” In Baers, J., G. Brinkman, A. Jelsma & O. Steggink *Encyclopedie van de mystiek*. Kampen/Tielt: Kok/Lannoo, 753-59 (753). Sien ook Forde, G.O. 1984. “When the old gods fail: Martin Luther’s critique mysticism.” In Lindberg, C. (ed.) *Piety, politics, and ethics: Reformation studies in honor of George Wolfgang Forrell*. Kirksville, MO: Sixteenth Century, 15-26.

“Mystici zijn van een goddelijke presentie in hun bestaan overtuigd, zij weten zich geraakt en geleid van hoger hand. Dit is een inbeelding, menen die het beginsel van *sola scriptura* hoog in het vaandel hebben.”⁴¹

Hierdie wantroue jeens die mistiek het ook ná die Reformasie binne Protestantse kringe voortgeduur. Bouyer verklaar:

“... many theologians, chiefly but not exclusively Protestants, from the founder of the most doctrinal liberalism, Albrecht Ritschl, to his most powerful opponent, Karl Barth, are in agreement that mysticism not only has nothing particularly Christian about it but is even opposed to the heart of the Gospel and indeed of the whole Bible.”⁴²

Die agterdog jeens die mistiek kom egter nie net van die kant van individuele teoloë nie, maar ook vanuit die kerk, selfs die Rooms-Katolieke Kerk. Carozzo beskryf die verhouding tussen die geïnstitusionele kerk en die mistiek só:

“[R]elations between mysticism and the institution ... have never been easy. For the most part the mystics have been viewed with mistrust, have been considered potentially heterodox individuals who cannot be controlled, disturbers of the institutional order ... On the other hand, the mystical experience brings with it a stimulus towards by-passing the institution, which tends to set itself up as an intermediary in relations with the Absolute ... whereas the mystic moves towards a direct, immediate encounter with the deity.”⁴³

⁴¹ Jelsma, A. 2003. “Protestants verzet.” In Baers, J., G. Brinkman, A. Jelsma & O. Steggink *Encyclopedie van de mystiek*. Kampen/Tielt: Kok/Lannoo, 815-21 (818).

⁴² Vgl. Bouyer, L. 1990. *The Christian mystery: From pagan myth to Christian mysticism*. Edinburg: T&T Clark, 2. Sien ook McGinn, *Growth*, 267-72 vir sy weergawe van ’n negatiewe siening van mistiek – by Luther, maar ook by bekende figure in 19de- en 20ste-eeuse Protestantisme soos Albrecht Ritschl (“Mysticism therefore is the practice of Neoplatonic metaphysics and this is the theoretical norm of the pretended mystical delight in God. Hence the universal being viewed as God into which the mystic wishes to be mingled is a cheat”), Adolf von Harnack (“Mysticism as a rule is rationalism worked out in a fantastic way, and rationalism is faded mysticism”), Karl Barth, Emil Brunner en Rudolph Bultmann. Jelsma (ibid., 818) noem dan ook dat Barth in sy *Römerbrief* (1923, 229) mistiek tipeer as “Menschengerechtigkeit”, maar sy mening “later ... overigens wel iets genuanceerder uitdrukken, hoewel zijn oordeel overwegend negatief gebleven is”. Hy haal ook Schilder aan: dat mistiek “een kwaad ding [is], de leer en de techniek eener (beweerde) onmiddellijke godskennis, waarvoor de Schrift geen plaats heeft” (ibid., 819). Daar moet egter ook kennis geneem word van die versigtige en beperkte waardering van die mistiek by moderne Protestantse teoloë soos Paul Tillich, Albert Schweitzer en Ernst Troeltsch (sien Jelsma, ibid. en McGinn, *Growth*).

⁴³ Carozzo, C. 1994. “Mysticism and the crisis of institutions.” In Duquoc, C. & G. Gutiérrez *Mysticism and the institutional crisis*. London/Maryknoll, NY: SCM/Orbis, 17-26 (19-20).

Otger Steggink gee dan ook 'n kort oorsig van bekende mistici wat in die geskiedenis van die Rooms-Katolieke Kerk die voorwerpe was van agterdog, veroordeling en selfs gewelddadige vervolging deur die kerk.⁴⁴ Dit is ook nie net teoloë en die kerk wat agterdogtig teenoor die mistiek staan nie; baie nie-teoloë deel dié sentimente. Steggink verwys na die volgende as voorbeeld:

“De journalist P. Jongeling, voormalig kamerlid voor the Gereformeerd Politiek Verbond, belijdt: ‘Ik moet van mystiek niets hebben. Ik geloof dat mystiek de oerzonde is die men tegen de machtige God kan begaan, want mystiek wist in wezen de grens tussen Schepper en schepsel uit’ ... Mystiek wordt hier negatief beoordeeld en op één lijn gesteld met occultisme, alchemie en waarzeggerij; het behoort tot ‘het domein van de slang’ (Ouweneel, 1978) ...”⁴⁵

Deel van die agterdog jeens die mistiek het beslis ook te make met die hedendaagse Romantiese gebruik van die term mistiek: “Het gaat hier om een brede stroming in de sameleving, die gevoelig is voor ‘iets ander’, voor *een werkelijkheid die niet tot de berekenbare wereld dingen behoort* (Mommaers, 1977, 11)”⁴⁶. Voorbeelde hiervan is die groeiende gewildheid van die sogenaamde “Oosterse Renaissance”, waarin alle vorme van Oosterse meditasie – Zen, joga, transendente meditasie, ensovoorts – as “mistiek” bestempel word. Dalk steek daar dus tog, in die lig van die huidige stand van sake, 'n mate van waarheid in Karl Jaspers se opmerking dat “de term *mystiek* in zoveel betekenissen wordt gebruikt, dat zij nagenoeg zonder betekenis is geworden.”⁴⁷

'n Goeie beginpunt om hierdie agterdog te verklaar en moontlik aan te spreek, is om te kyk na watter van hierdie wanopvattinge is en, ewe belangrik, om te let op die korreksies wat plaasgevind het, veral gedurende die afgelope bietjie meer as honderd

⁴⁴ Vgl. “Binnen het instituut van de Inquisitie liep dit uit op een samenzwering van de kerkelijke theologie met de wereldlijke macht tegen de religieuze ervaring, en op gewelddadige onderdrukking: de brandstapel voor Margareta Porete, het theologische onbegrip van Jean de Gerson ten aanzien van de mystieke leer van Jan van Ruusbroec, de intriges tegen Meister Eckhart, Bartolomé de Carranza, Luis de León, Teresa van Avila, de onverkwikkelijke strijd van Bossuet tegen Fénelon en, in onze dagen, de paniekerige pogingen tot diskwalificatie van Teilhard de Chardin door Romeinse theologen.” Steggink, O. 2003. “Antimistieke stromingen.” In Baers, J., G. Brinkman, A. Jelsma & O. Steggink *Encyclopedie van de mystiek*. Kampen/Tielt: Kok/Lannoo, 803-14 (803).

⁴⁵ Steggink, *ibid.*, 25. Dit hang saam met Jean-Luc Marion se mening dat die term “mistiek” in die algemene spreke gelaai is met konnotasies van ongebreidelde subjektiwiteit en onwetenskaplikheid. Marion, J-L. 2003. “Introduction: What do we mean by “mystic?” In Kessler, M. & C. Sheppard *Mystics: Presence and aporia*. Chicago & London: University of Chicago Press, 1-7 (1).

⁴⁶ *Ibid.*, 27.

⁴⁷ *Ibid.*, 28. Sien ook Borchert, B. 1994. *Mysticism: Its history and challenge*. York Beach, ME: Samuel Weiser, 3.

jaar. Die volgende kan samevattend beskou word as die vernaamste negatiewe persepsies wat vandag nog oor die mistiek bestaan:

- Mistiek gaan altyd met buitengewone, *ekstatiese ervarings en visioene* gepaard. Dit is daarom eerder 'n vorm van sielkundige afwyking as 'n legitieme godsdienstige (en allermens Christelike) ervaring.
- Mistiek is 'n *hoogs elitistiese verskynsel* in die Christelike tradisie. Dit is beperk tot 'n uitgesoekte minderheid Christelike gelowiges en was lang tye in die geskiedenis beperk tot vorme van geïnstitusionele godsdienstige lewe, naamlik dié in kontemplatiewe monnikke- of nonne-orde of dié van kluisenaars/hermiëte – aan die rand van die samelewing en, in die geval van kluisenaars, ook aan die rand van die geïnstitusionele kerklike lewe.
- Die feit dat mistiek dikwels beskryf word as die mens se soeke na God, waarin die inisiatief geheel en al by die mens berus, is dit 'n vorm van selfregverdiging wat weinig plek vir Goddelike inisiatief laat, of wat laasgenoemde ten minste sekondêr stel tot dié van die mens. Vir die sleuteloortuigings van die Gereformeerde *sola gratia* en *sola fide* is daar gevolglik weinig plek in die mistiek.
- Mistiek is altyd 'n individuele, persoonlike aangeleentheid *los van die liturgiese en sakramentele tradisie van die kerk*. Dit is verder *vreemd aan en los van die Bybel*, 'n korruptering van die Christelike geloof deur Hellenistiese invloede wat ook vir die Gereformeerde oortuiging van *sola scriptura* weinig plek laat.
- In die mistiek is daar altyd sprake van die soeke na God wat uiteindelik lei tot die verlies van die self en die opgaan in God, in so 'n mate dat daar gepraat kan word van 'n *versmelting tussen die self en God*; daarmee word die onderskeid en afstand tussen God en mens ontken.
- Mistiek is 'n individualistiese, solopsistiese, *wêreldmydende verskynsel* gerig op die enkeling se geestelike ervarings, met weinig belang in of invloed op die wêreld rondom die mistikus. Om die waarheid te sê, mistici verpersoonlik die houding van *contemptus mundi*.⁴⁸

⁴⁸ Vir die doeleindes van hierdie studie is veral hierdie persepsie uiters belangrik. In die woorde van Rothberg: "... it is commonplace for modern secular social activists to consider mysticism as necessarily 'inner' and at best an irrelevant escape, at worst a fundamental delusion, and to emphasize institutional (rather than individual) transformation – the transformation of economic, social, judicial, and political institutions." In Rothberg, A. 2001. "Buddhism and social

In die omskrywing van mistiek in die paragrawe wat volg, sal telkens terugverwys word na hierdie lys van persepsies ten einde aan te toon waar die historiese wortels van elk lê, asook of en hoe dit aangespreek is.⁴⁹ Vervolgens word gekyk na sleutelveranderinge in wat as “mistiek” gesien is in die geskiedenis van die Christelike tradisie.⁵⁰

2. MISTIEK: ’N GESKIEDENIS VAN SKEEFTREKKINGS

2.1 Die mistieke as ervaring

Aan die einde van sy baanbrekerswerk *The Christian mystery: From pagan myth to Christian mysticism*⁵¹ skryf Louis Bouyer dat “certainly mysticism ... is in the end an experience”. Hiermee sal die meeste kenners van die mistiek saamstem, maar ook met die ewe belangrik vraag wat Bouyer dan stel: “But how are we to understand this experience?” Dit is hier waar groot meningsverskille intree – oor wat presies die inhoud en die omskrywing van hierdie ervaring behoort te wees, juis omdat so ’n wye verskeidenheid tipes onderskei kan word binne dit wat as “mistieke ervarings” gesien word. Dit word dan ook weerspieël in die verskeidenheid (dikwels verwarrende en oorvleuelende) onderskeidings wat mettertyd binne die studieveld van die mistiek

transformation.” In Ruffing, J.K. R.S.M. *Mysticism and social transformation*. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 161-78 (164).

⁴⁹ Dit is egter belangrik om te onthou dat ook *wanopvattinge* ’n element van die waarheid kan bevat en dat diegene wat dit handhaaf, ten regte of ten onregte, gewoonlik een of meerdere voorbeelde ter stawing kan aanbied. Ook by die formulering van definisies van “mistiek” kan uitsonderings op die reël altyd bestaan. Tog bly dit waar dat sekere definisies méér korrek as ander is en dat sekere persepsies oor wat die mistiek behels óf eenvoudig onwaar is óf sekere aspekte daarvan oorbeklemtoon ten koste van ander sodat dit, indien dit binne die konteks van die geheel van die verskynsel geplaas word, dramaties anders geïnterpreteer moet word.

⁵⁰ Hier moet op ’n baie belangrike aspek van hierdie ondersoek gelet word: Daar word geensins voorgegee dat die geskiedenis van die mistiek, die skeeftrekkings daarin óf die korreksies daarop hier volledig weergegee sal word nie. Binne die bestek van hierdie ondersoek sou dit ’n onmoontlike onderneming wees gegewe die tydperke in die geskiedenis wat ter sprake is sowel as die kompleksiteit van die verskynsel “mistiek” self. Die keuses wat hier gemaak is, hetsy wat betref besondere geskrifte óf getuienisse uit die lewens van mistici, is gedoen met die spesifieke oogmerke van hierdie studie in gedagte: die verhouding tussen aksie en kontemplasie. Die het ook tot gevolg dat daar dikwels na minder bekende figure uit die geskiedenis en studieveld van die mistiek verwys word, terwyl sommiges wat andersins as sleutelfigure geag sou word minder aandag ontvang, net genoem word of dalk geen aandag kry nie. Die seleksie hou laastens ook verband met die feit dat die vraag onder bespreking benader word spesifiek vanuit die *Westerse/Latynse* Christendom, hoewel dit natuurlik onmoontlik is om dit te doen sonder om te verwys na die *Oosterse/Griekse* Christelike wortels van die mistiek of na die vraagstuk van die verhouding tussen aksie en kontemplasie.

⁵¹ Ibid., 278.

ontstaan het. Daar word byvoorbeeld gepraat van die verskil tussen apofatiese en katafatese mistiek⁵², asook van skeppingsmistiek (die ervaring of bewuswording van eie geskiedenis)⁵³; hervormingsmistiek (die herwinning van 'n verlore oorspronklike staat van geskiedenis of van 'n geïdealiseerde staat – konformiteit)⁵⁴; liefdesmistiek (die geestelike groei van die mens word uitgebeeld as 'n persoonlike liefdesverhaal tussen mens en God)⁵⁵. Daar word ook soms onderskei tussen Christosentriese versus Teosentriese mistiek⁵⁶, en ten slotte is daar heerlikheidsmistiek (waarin dit gaan oor die uiteindelijke transformasie van die mens in God, anderkant die dood).

⁵² Die onderskeid tussen apofaties en katafatese is 'n klassieke en uiters gewilde onderskeid in die mistiek en hou verband met die mistikus se soeke na kennis van God. Cox wys daarop dat vir sommige kenners van die mistiek die hele mistieke proses inderdaad iets intellektueels is; hy haal Joseph Collins aan, wat mistiek beskryf as “a yearning, a burning, a thirst for complete knowledge” (Cox, M. 1985. *Handbook of Christian spirituality*. San Francisco, CA: Harper Row, 33). Die kom tot kennis van God geskied dan op een van twee maniere: 1) Die sogenaamde *via positiva* (die positiewe of katafatese weg) spreek i.t.v. positiewe stellings oor God – gewoonlik deur sekere kenmerke van God (soos liefde, goedheid, skoonheid) te identifiseer, dikwels via die kontemplasie van voorbeelde daarvan in die skepping, waarna dan verby dit beweeg word na God as die oorsprong en uitnemendste vergestaltung daarvan. 2) Die *via negativa* (negatiewe of apofatese weg) het minder vertroue, indien enige, in menslike vermoëns en begrippe om iets van die waarheid van God te begryp en te verwoord. Dit gaan uit van die veronderstelling dat die mens niks van God kan weet nie, tensy God self kies om dit te openbaar. Dit beklemtoon die feit dat God onvoorstelbaar “anders” as die mens is en dat geen omskrywingskategorieë gebaseer op menslike, temporele ervarings voldoende metafore bied om God te beskryf nie. Die mistikus wat dan tot ware kennis van God gekom het, is die een wat tot 'n erkenning van hierdie algehele negatiwiteit kom en dan – in die mistieke taal van die Middeleeue – die “cloud of unknowing” binnegaan. Sommige kenners van die mistiek, soos Harvey Egan, is egter van mening dat die twee benaderings nie wedersyds uitsluitend is nie en dat ware Christelike mistiek altyd beide apofatese en katafatese elemente sal bevat. Vgl. Egan, H. S.J. 1978. “Christian apophatic and kataphatic mysticisms.” *Theological Studies*: 399-426 (39). Sien ook voetnota 73 hier onder.

⁵³ Hieronder word weer verdere vorme onderskei, soos vorme van (nóg 'n subkategorie!) wesensmistiek (waarin gevra word na die kern en oorsprong van alle syn; 'n oorheersende motief is dan ook die terugkeer na hierdie oorsprong waar die eenheid tussen God en mens 'n gegewe is), natuurmistiek (die mistieke ervaring hang saam met die ervaring van die natuur), instase (in teenstelling met ekstase) en beeldmistiek (die vind en herstel van die ware beeld van die mens as beeldraai van God).

⁵⁴ Beeldmistiek is eweneens 'n voorbeeld hiervan. In hierdie kategorie val ook byvoorbeeld asketiese vorms van mistiek: wat lei tot selfkennis, wat die mistikus tot berou laat kom en laat streef na konformiteit met 'n navolgenswaardige of ideale model – in die Christelike mistiek is dit gewoonlik Christus, byvoorbeeld in Tomas van Kempen (ca. 1380-1471) se *De imitatione Christi*.

⁵⁵ Hiervan is bruidsmistiek die beste voorbeeld. Die klassieke bybelse teks waarop hierdie vorm van mistiek steun, is Hooglied; die handboekvoorbeeld daarvan in die mistiek is Bernardus van Clairvaux se *Sermones super cantica canticorum*. 'n Ander bekende voorbeeld is Jan van Ruysbroeck se *Geestelike bruiloft*. Dit is ook een van die algemeenste vorme van Middeleeuse vrouemistiek.

⁵⁶ In Christosentriese mistiek word gestreef na vereniging met die drie-enige God via Christus, wat die toegangspoort tot kennis van God die Vader is. Bruidsmistiek is eweneens 'n voorbeeld hiervan. Teosentriese mistiek, weer, behels die kontemplasie van God via sy skepsels, waardeur die mistikus tot God kom via die weerspieëling van God in die eienskappe van dit wat Hy geskep het. Hierdie vorm van katafatese mistiek het duidelike raakpunte met byvoorbeeld natuurmistiek.

Om nie in hierdie veelheid van onderskeidings vasgevang te word nie, is die vroeë kerk 'n goeie plek om na die betekenis van “mistiek” te begin soek⁵⁷ en te let op die herkoms van die woord self.⁵⁸

2.1.1 DIE KLASSIEKE EN PATRISTIEKE ERFENIS

In 'n artikel waarin hy tot 'n definisie van die Christelike mistiek probeer kom ten einde die moontlikheid van die veld van vergelykende mistiek op grond van die *sui generis*-aard van die Christelike mistiek te bevraagteken, skryf die godsdienshistorikus Andrew Louth dat die selfstandige naamwoord “mistiek” nie in die Bybel óf in die werk van die kerkvaders voorkom nie.⁵⁹ Die woord waarvan dit afgelei is – die byvoeglike naamwoord *mystikos* – kom óók nie in die Nuwe Testament voor nie (behalwe in werkwoordvorm, in Fil. 4:12). Dit is wel taamlik volop in die werke van die kerkvaders vanaf die 3de eeu, soos by Klemens van Alexandrië (ca. 150-211/16 n.C.), Origenes (185-232 n.C.) en Gregorius van Nissa (d. 385/6). Louth steun sterk op Louis Bouyer se studie, die artikel “‘Mysticism’: an essay on the history of a word”, die voorloper van Bouyer se werk *Mysterion: Du mystère à la mystique* (Paris, O.E.I.L., 1986). In beide hierdie werke, asook in sy *The Christian mystery: From pagan myth to Christian mysticism*, ondersoek Bouyer die beweerde bestaan van 'n intrinsieke verband tussen die Hellenistiese misteriegodsdiens en die Christelike geloof, asook die bewering dat eersgenoemde reeds vroeg in die tradisie “a sort of envelope for rites as well as for ideas” van die Christelike geloof geraak het – 'n bewering wat, soos gesien, ook deel uitmaak van die algemene beswaar teen die mistiek as legitieme aspek van die Christelike tradisie.⁶⁰

Volgens Bouyer is die stamvorm waaruit ons woord “mistiek” ontstaan het die Griekse woord *my-*, wat slaan op die toehou van die lippe, stilte, om 'n geheim te hou. Die selfstandige naamwoord *mysterion* kom in die Bybel, buiten een geval in die

⁵⁷ Mistiek is immers reeds vanaf hierdie vormingsjare van die tradisie deel van die Christendom. Om die waarheid te sê is baie kenners, soos weldra gesien sal word, oortuig dat dit reeds in die Bybel bestaan het. Michael Cox (ibid., 85) se lys van die 80 belangrikste mistici en mistieke teoloë in die geskiedenis van die Christendom begin reeds by Ignatius van Antiogië (ca. 35-107 n.C.).

⁵⁸ Ek is bewus daarvan dat hierdie sogenaamde “etimologiese” metode nóg die enigste metode vir die ondersoek van die verskynsel “mistiek” is, nóg sonder probleme. Dit geld ook vir die ander metodes – soos die tipologiese, godsdiens-psigologiese, histories-filologiese en fenomenologiese. Lg. word byvoorbeeld verkies deur Waaijman (ibid., 856-60); vgl. Steggink, ibid., 38-55.

⁵⁹ Louth, A. 2005. “Mysticism: Name and thing.” *Studia Archaeus* IX (2005), fasc. 1-4: 9-21.

⁶⁰ Bouyer, ibid., 1990, 1. Vgl. Aumann, J. 1985. *Christian spirituality in the Catholic tradition*. San Francisco, CA: Ignatius, 53.

Markusevangelie en drie gevalle in Openbaring, hoofsaaklik in die Pauliniese geskrifte voor. *Mysterion* beteken telkens “’n geheim”, wat suggereer dat die byvoeglike naamwoord daarvan – *mystikos* – verwys na iets wat geheim of verborge is. Iemand wat ’n ander in die geheimenis inlei, is ’n *mystagogos*; die een wat ingelei word, ’n *mystes*; die proses van inleiding in die geheimenis, *mystagogia*.⁶¹ Hoewel Bouyer en Louth toegee dat hierdie terme vanuit die Hellenistiese misteriegodsdienste afkomstig is, is hulle oortuig dat die ooreenkomste met die Hellenistiese misteriegodsdienste bloot oppervlakkig is omdat die konteks daarvan binne die Christelike tradisie heel anders daar uitgesien het. Soos die term *mysterion*, is *mystikos* in die Nuwe Testament en by die kerkvaders op heel spesifieke maniere gebruik: Eerstens was daar die “mistieke” betekenis van die Bybel. Tweedens is dit gebruik met verwysing na die “mistieke” betekenis en belang van die sakramente – en daarom, in die patristiek, ook in die konteks van die liturgie.⁶² Sedert die begin van die 4de eeu word “mistiek” dan ook gebruik met verwysing na die woorde, die seremonies, selfs die voorwerpe wat in die liturgie gebruik word. Terme soos “die mistieke brood, wyn en beker” ontstaan. Gregorius van Nissa praat byvoorbeeld in sy *Contra Eunomium* van “die een werklikheid van mistieke gebruike en simbole”, en Eusebius van Sesarea (ca. 263 – ca. 340) noem in sy *Contra Marcellum* die doop ’n “mistieke wedergeboorte”. Die derde en mins gebruikte konteks van die woord was in die sin van “mistieke teologie”: om God te ken, om te deel in die geheimenis van hoe “die Skepper van alle dinge ... nou sy verborge plan uitvoer nadat Hy dit deur al die eeue geheim laat bly het” (Ef. 3:9). Hier verwys dit na die uitleef van die misterie waartoe die gelowige deur die doop ingelyf is en wat tot wasdom kom in die sakramentele lewe van die kerk en in die gelowige se groei in geloof, hoop en liefde.

Soos gesien, word die woord “misties” in die geskrifte van die kerkvaders die meeste aangetref met verwysing na die verborge, geestelike aard van die Skrif. Hiermee word nie bedoel dat dit ’n “allegoriese” (soos dit dikwels verstaan word – as “arbitrêre”) aard en betekenis het nie; dit is ’n verstaan van die Skrif waarin ons die misterie van die liefde van God in Jesus Christus begryp – of beter, daardeur

⁶¹ Vgl. Steggink, *ibid.*, 28.

⁶² Vgl. Wiseman, *ibid.*; McGinn, B. 1994. *The foundations of mysticism*. Vol. 1 van *The presence of God: A history of Western Christian mysticism*. New York, NY: Crossroad, 184 [hierna *Foundations*].

*aangegryp word.*⁶³ Die gebruik van die term in hierdie sin kan teruggespoor word tot by Origenes en Hippolitus van Rome (d. ca. 236). Vanaf Origenes se tyd het Christelike skrywers naamlik die gedagte begin ontwikkel dat spesiale toegang tot God via die bestudering van die Bybel moontlik is. Die mees eksplisiete formulering hiervan word by Origenes gevind.⁶⁴ Dit vorm ook volgens McGinn die “initial sedimentary layer in the history of Christian mysticism”. Dit was:

“... inextricably linked to reading and praying the biblical message with the aim of penetrating to its mystical core ... [and] ... fundamentally signified this concealed level or deep structure, of the mystery of salvation. Exegesis and mysticism remained inseparable down through the twelfth century.”⁶⁵

Die meeste patristieke skrywers volg Origenes in sy oortuiging dat die “mistiese” betekenis van die Skrif nie soseer iets is wat met die menslike verstand ontdek kan word nie, maar eerder iets is wat openbaar *word* aan diegene wat die Skrif in gebed en liefde benader met die begeerte om God se Woord tot hulle te hoor spreek.⁶⁶

“Understanding the scriptures was not a simply academic matter for the Fathers; rather it is something for which one prepares by prayer and purification, by humility and love, so that through attention to the scriptures one may come to engagement with God, an engagement in which by the power of the Holy Spirit

⁶³ Vgl. ook Meyer se siening van die (wat hy juis noem die allegoriese) interpretasie van die Bybel by mistici uit die vroeë kerk en die Middeleeue: “Dit is belangrik om in gedagte te hou dat, veral vir die vroeë mistici, daar nie regtig onderskei is tussen teksgedeeltes wat iets van die mistiek weerspieël en ander wat as ’t ware nie-mistieke tekste is nie. Die hele Bybel is gewoon op ’n mistieke wyse geïnterpreteer. In veral die mistiek van Bernardus van Clairvaux was dit duidelik dat sy allegoriese metode niks anders as ’n mistieke lees van die Bybel behels nie. Daar moet egter nie te haastig geoordeel word oor hierdie Skrifgebruik van die mistici nie ... Die gedagte wat naamlik ten grondslag van sy allegorie lê, is dié dat die hele geskiedenis van God se volk sy finale betekenis in Christus vind. Christus is met ander woorde die sleutel waarmee die betekenis van ’n teks ontsluit is. Die mistieke lees van die Bybel was dus niks anders as ’n interpretasie wat op Christus en sy misterie gerig was nie.” Meyer, O.S. 1996. *Tussen stilte en ekstase: Die spiritualiteit van KH Miskotte in die spanningsveld van die mistiek en die Charismatiese spiritualiteit*. Ongepubliseerde D.Th.-verhandeling. Stellenbosch: Universiteit van Stellenbosch, 47-48.

⁶⁴ Origenes het al die term *lectio divina* (“heilige lees”, “sacred reading”), waarna in Excursus I in groter detail gekyk sal word, gebruik (Cummings, C. O.C.S.O. 1986. *Monastic practices*. Kalamazoo, MI: Cistercian Press, 199).

⁶⁵ McGinn, *Growth*, xi.

⁶⁶ Vgl. Steggink, *ibid.*, 29: “Origenes (ca. 185-251) gebruik *mystikós* met betrekking tot het Christusmysterie als sleutel tot het verstaan van heel de Schrift: de verborgen *mystieke* zin. *Mystikós* kwalificeert een bepaalde ervaringsmatige Godskennis. Deze is wezenlijk verbonden met de Schriftexegese – niet verstaan als puur wetenschappelijke bezigheid! Niemand kan de Schrift verstaan zonder ten dieptste één te worden met de werkelijkheid waarover zij spreekt. Exegese is religieuze ervaring en elke religieuze ervaring is Schriftgebonden. Precies waar religieuze ervaring en Schriftmeditatie samevallen, gebruikt Origenes het woord *mystiek*.”

one is conformed to the Image of God, the Son, and so enabled to contemplate the Father.”⁶⁷

Hierdie siening van Louth verklaar ook sy kritiek teen diegene wat dikwels ’n wig wil indryf tussen die sogenaamde “geestelike interpretasie” van die Bybel en die “mistieke teologie” soos verstaan in die sin wat hier bo uiteengesit is. Vir Christene het die geheel van wat hulle later die “Ou Testament” sou noem sy ware betekenis en vervulling gevind in Christus. God se plan met die mensdom waarvan die Bybel getuig vind sy verklaring in die inkarnasie:

“And this is the most common context, as we have seen, for the use of the word *mystikos*: it refers therefore to the hidden meaning of the Scriptures, the true meaning that is revealed in Christ, a meaning that remains mysterious, for it is no simple message, but the life in Christ that is endless in its implications.”⁶⁸

Die primêre weg waarlangs Christene deel aan hierdie lewe “in Christus” gekry het, was deur middel van die *sakramente* – nie sonder rede *mysteria* genoem in Grieks nie. Die toename in die gebruik van die term “misties” of die “mistiese” betekenis van die sakramente vanaf die 4de eeu verklaar Louth as ’n poging “to prevent the Christian faith being dissolved by the influx of the half-converted, [therefore] the Church seems deliberately to have enhanced the awe-inspiring aspect of the Christian liturgy, not least the liturgy of Christian initiation.”⁶⁹ Soos met die “mistieke” betekenis van die Skrif, slaan die term met verwysing na die sakramente op die realiteit wat die sakramente ons deelagtig maak: die misterie van Christus, die paasmisterie van sy dood en opstanding. Hierdie realiteit is in die geval van die individuele gelowige ’n inlywing in die “mistieke lewe”, ’n lewe “saam met Christus verborge in God” – as ’t ware in ons ingeplant deur die doop, verenig met God deur die doop, wat uitloop op ’n lewe wat tekens toon en getuig van deelname in die dood en opstanding van Christus.

⁶⁷ Louth, *ibid.*

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ Louth, 2005, 13-14.

2.1.2 DIE MIDDELEEUE

2.1.2.1 Die invloed en resepsie van Pseudo-Dionisius

Die geskiedenis van hoe die verstaan van “mistiek” skeefgetrek kon word tot wat dit vandag vir baie gelowiges verteenwoordig, is ’n lang en ingewikkelde proses. Met die verloop van die eeue is op talle maniere gepoog, skemas ontwikkel, terme geleen en geskep om uitdrukking te gee aan of te verklaar wat presies die inhoud en gevolge van die ervarings is waarvan Louth en Bouyer praat. Die uitdaging waarvoor ondersoekers van die mistieke ervaring te staan kom as hulle die term wil omskryf, is een wat die mistikus reeds by die *beskrywing* van die ervaring konfronteer.⁷⁰ Sommige van hierdie pogings was geslaagder as ander; party het die pad van die oorspronklike betekenis van die mistiek radikaal byster geraak, tot groot nadeel van wat ons vandag die “Christelike mistieke tradisie” noem. Van die belangrikste skeeftrekkings hou verband met die werk en resepsie in die Westerse Christendom van die werk van Pseudo-Dionisius die Areopagiet.⁷¹

Die invloed van Pseudo-Dionisius op die Westerse Christelike mistiek kan nouliks oordryf word en veral sedert laat in die Middeleeue word sy werke wyd vertaal, gelees en voortdurend aangehaal.⁷² Pseudo-Dionisius het, soos baie ander vroeë mistici, die taal en denkraamwerk van die Neoplatonisme nuttig gevind om Christelike idees mee te verduidelik. Die Neoplatoniese bruikleen deur Pseudo-Dionisius is veral

⁷⁰ Vgl. Cattin, Y. 1994. “The Christian rule of mystical experience.” In Duquoc, C. & G. Gutiérrez (eds.) 1994. *Mysticism and the institutional crisis*. London: SCM, Maryknoll, NY: Orbis, 1-16 (1): “... the problem ... of mystical experience appears when mystics begin to speak and undertake to communicate their experience. In so doing they involve their experience in a first externality by agreeing to submit it to the rules of language, to the rules of the grammar and syntax of our common languages, and more generally to the rules of communication ... in the end of the day they are agreeing to subject their experience to the rules of the linguistic community. If they do not agree, mystics condemn themselves to silence. In this silence their experience ceases to be problematic; it evades all judgement and no criticism can touch it.” Vgl. McGinn, *ibid.*, 183.

⁷¹ Pseudo-Dionisius was die skuilnaam van een van die bekendste mistici in die geskiedenis van die Christendom. Eeue lank is aanvaar dat hy die bekeerling van Paulus is waarna Hand. 17:34 verwys. Later is sy geskifte egter korrek gedateer as afkomstig uit die laat 5de of vroeë 6de eeu. Vgl. Louth, A. 1986. “Denys the Areopagite.” In Wakefield, G.S. (ed.) *A dictionary of Christian spirituality*. London: SCM, 108-109 asook Rorem, P. 1993. *Pseudo-Dionisius: A commentary on the texts and an introduction to their influence*. New York, NY/Oxford: Oxford University Press, 3, 5. Vgl. ook Rorem, *ibid.*, 238: “Of all the texts considered to be Christian authorities in the Middle Ages, none but the Bible claimed greater antiquity than the Dionysian writings and few had their original ideas more bent in more directions.”

⁷² Vgl. Louth, A. 1982. “The influence of Denys the Areopagite on Eastern and Western spirituality in the 14th century.” *Sobornost* (incorporating *Eastern Churches Review*). Ns 4 (no. 2): 185-200. Vgl. ook Rorem met verwysing na die omvang van die Middeleeuse invloed van elk van Pseudo-Dionisius se briewe (*ibid.*, 29-38) – *De caelesti hierarchia* (73-83), *De mystica theologia* (*ibid.*, 214-25), *De ecclesiastica hierarchia* (*ibid.*, 118-26) en *De divinis nominibus* (*ibid.*, 167-75).

duidelik in een van sy belangrikste werke, *De mystica theologia*. Hierin versmelt hy Plato se bekende grot-allegorie (die filosoof is nie langer tevrede met die skadu's nie, maar verlaat die grot en stel hom aan die lig bloot) en die verhaal van Moses se bestyging van Sinaiberg (Moses reinig hom en bestyg dan die berg, waar God hom in 'n donker wolk opneem en van aangesig tot aangesig met hom praat). Dit is die egter die enigste plek in hierdie belangrike werk waar daar eintlik van 'n geestelike ervaring sprake is. Die res van die boek fokus op die dialektiek van apofatiese en katafatese teologie.⁷³

Volgens Louth, 'n kenner van Pseudo-Dionisius se werk, stem laasgenoemde se gebruik van die term *mystikos* – waarvan daar heelwat voorbeelde is – perfek ooreen met die konteks van die gebruik daarvan soos uiteengesit in die voorafgaande paragrawe, naamlik om te verwys na die “mistieke” betekenis van bybelse en liturgiese simbole: eersgenoemde as die dieper betekenis daarvan as openbaring van God se liefde vir die mens, en laasgenoemde as wyse waarop die mens tot deelname aan hierdie misterie kom. Ook by hom vind ons die betekenis van “mistieke teologie” wat minder fokus op die verloop as op die einde van die proses waardeur die siel tot oorgawe aan God kom – 'n proses waarin tot die betekenis van hierdie bybelse en liturgiese simbole gekom word en dit gebruik word om die misterie van die Goddelike liefde te begryp en daardeur aangegryp en verander te word. By Pseudo-Dionisius vind ons ook gereeld die sogenaamde driedelige weg – *purificatio, illuminatio, unificatio* – wat in talle ander Middeleeuse mistieke werke oorgeneem is. Ook dit het sy oorsprong in die Hellenistiese misteriegodsdienste, maar in Pseudo-Dionisius verwys dit na drie “momente” van *interaksie met God*: *purificatio* as die reiniging van sonde en uitwissing van onkunde, wat die lot van die mens sedert die sondeval is; *illuminatio* as die herstel van 'n lewe uit genade; *unificatio* as die herwinning van die lewe in die paradys, een van vreedsame naasbestaan – met medemens én dier.

⁷³ Pseudo-Dionisius se geweldige invloed op die Westerse mistiek word ook weerspieël in die feit dat een van die gunstelingonderskeidings wat dikwels in die mistiek getref word, dié tussen die sogenaamde apofatiese en katafatese mistiek is. Hoewel spore van apofatese mistiek ook by (byvoorbeeld) Gregorius van Nissa voorkom, is daar nie eintlik by hom sprake van wat Wiseman (ibid., 182) 'n “wetenskap van negasie” noem nie. In Pseudo-Dionisius se *De mystica theologia*, daarenteen, vind ons die eerste gedetailleerde uiteensetting van die sogenaamde *via negativa*. Volgens Waaijman (ibid., 355), “from then on [ná die resepsie van Pseudo-Dionisius] ‘mysticism’ is the ascent of a human being to God who dwells in a dark light (beyond all affirmations and negations), which is invisible to the eyes of our knowledge, the cloud of ‘un-knowing’.” Vgl. ook die titel van een van die bekendste mistieke werke in die geskiedenis, 'n 14de-eeuse anonieme teks getiteld *The cloud of unknowing*.

Die probleem met die resepsie van Dionisius in die Weste hou eerstens verband met die vertaling van sy werke uit Grieks in Latyn.⁷⁴ Louth verklaar dat, waar *mystikos* (wat etimologies met die woord *mysterion* verband hou) in die Griekse vaders na die “geheimenis” van die Evangelie van die mensgeworde Woord verwys het sowel as na dié van die sakramente, eersgenoemde konneksie in die Weste verval het met die vertaling van *mysterion* as *sacramentum*, sodat dit uitsluitlik na die sakramente verwys en die konneksie met die Skrif sodoende ondergrawe is.⁷⁵ Die term *mystikos* self is met *mysticus* vertaal, en die twee terme – *mysticus* en *mysterium* – sou in die Weste elk ’n lewe van hulle eie kry.

’n Verdere probleem met die resepsie van Pseudo-Dionisius is die feit dat die Oosterse liturgiese konteks, waarin die werke oorspronklik hulle beslag gekry het, deur die loop van die eeue stelselmatig vreemder en al onverstaanbaarder vir die Weste geword het. Dit het daartoe gelei dat die middelpunt van die belangstelling in Pseudo-Dionisius se werk deur die loop van die 12de en 13de eeu al verder weg van die sakramentele gerigtheid daarvan geskuif het in die Weste. Met verwysing na die vier bronne van Dionisius se teologie verteenwoordig dit ’n skuif weg van die klem in sy *De mystica theologia*, *De caelesti hierarchia* en *De ecclesiastica hierarchia* (waarin hierdie gerigtheid duidelik ter sprake is) na sy *De Divinis nominibus* (wat oor Goddelike predikasie handel). *De mystica theologia* word ook gelees buite die konteks van sy twee werke oor die “hiërargieë” met ’n fokus op Moses se ervaring op Sinai, en word sodoende geïnterpreteer as ’n weergawe van die siel se beweging verby simbole en begrippe tot in die donkerte, waar God net in ekstatische liefde geken kan word.⁷⁶

⁷⁴ Die eerste bekendstelling van Pseudo-Dionisius se idees word oor die algemeen toegeskryf aan die 9de-eeuse Ierse teoloog en filosoof Johannes Scotus Eriugena (ca. 800 – ca. 877) se *Corpus Dionysii* – sy Latynse vertaling van Pseudo-Dionisius se werke.

⁷⁵ Hierdie gevolgtrekking van Louth word ook weerspieël in die ontwikkelings in die Middeleeue in die praktyk van die monastieke *lectio divina*, soos bespreek in par. 2.1.2.3 hier onder, waar aangetoon word dat die Bybel geleidelik – nie heeltemal nie, maar gedeeltelik – al meer met ander geestelike geskrifte aangevul is.

⁷⁶ Jordan Aumann (ibid., 51) wys ook daarop dat Pseudo-Dionisius dikwels aanvaar word as die vader van die gewilde formulering van die geestelike lewe as ’n verdeling in drie stadia of drie weë: die *via purgativa*, *illuminatio* en *unitiva* waarvan hier bo gepraat word. Aumann beweer egter dat Pseudo-Dionisius hierdie skema nêrens op die stadia in die geestelike lewe van individuele Christene toepas nie – behalwe in een passasie in *De caelesti hierarchia*, waarvolgens katisante, gewone gelowiges en monnikke drie stadia op pad na volmaaktheid verteenwoordig. Sy gebruik van die terme “reiniging, verligting en vervolmaking” moet eerder gesien word in die konteks van hoe hy verstaan mense en engele in God se volmaaktheid deel het – in *De caelesti hierarchia* wat die engele betref, en in *De ecclesiastica hierarchia* wat mense betref. In laasgenoemde vind reiniging, verligting en vervolmaking naamlik juis deur die liturgie plaas: die doop is die sakrament van reiniging, die eucharistie dié van verligting en konfirmasie die vervolmaking van die genadegawes wat by die doop ontvang is. Toegepas op die kerklike

Boonop is Pseudo-Dionisius in die 12de eeu gelees teen die agtergrond van die Weste se herontdekking van Augustinus, wat self aansienlik deur die Neoplatonisme beïnvloed is. Augustinus fokus sterk op die individuele siel eerder as op die struktuur van die liturgiese gemeenskap, sodat Pseudo-Dionisius se idee van hiërargie as struktuurgewende begrip vir die kerklike gemeenskap via die liturgie wat op kosmiese vergoddeliking van kerk en kosmos gemik is, in diens gestel is van Augustinus se siening, wat meer op die siel fokus.⁷⁷ Op hierdie manier sien Louth hoe “‘the mystical’ [was] to lose its anchoring in the biblical and liturgical, as with Dionysios and the Fathers, and offer it another context: that of the individual.”⁷⁸

2.1.2.2 Die hoogbloei van Middeleeuse affektiewe mistiek

Hierdie konteks van resepsie van Pseudo-Dionisius word weerspieël in wat Waaijman die aansienlike groei in die sogenaamde “gevoels-” (soms genoem “affektiewe”) mistiek in die Middeleeue noem. Dit hang ook in ’n mate saam met die groeiende kulturele skuif in die Weste ten gunste van die individu en individualiteit.⁷⁹ Dit is hier waar ons ’n oorskakeling vind “from the objective participation in the mystery of Christ, with no particular interest in subjective phenomena, which we find in the

hiërargie, waaroor dit in hierdie werk gaan, is reiniging die taak van die diaken, verligting dié van die priester en vervolmaking dié van die biskop.

⁷⁷ Dit is daarom nie vreemd dat die groot 13de-eeuse Franciskaanse mistikus Bonaventura (1221-1274), wat grootliks deur Pseudo-Dionisius beïnvloed is, in sy bekende *Iterarium mentis in Deum* kan sê nie: *Efficitur spiritus noster hierarchicus* (“Ons gees is hiërargies gemaak”).

⁷⁸ Vgl. Rorem, *ibid.*, 238-39, se opsomming van die Middeleeuse resepsie en skeefftrekkings van Pseudo-Dionisius se verstaan van mistiek met verwysing na dié uitspraak van die 12de-eeuse teoloog en mistikus Alain van Lille: “‘Authority has a wax nose; it can be bent in diverse directions’ ... Most of what has been said here about the medieval use of Dionysius can be summarized with the imagery of this author’s flexible nose. First, the Areopagite’s original local hierarchy of clergy and laity was stretched into a universal pyramid of ultimate authority. Second, the author’s vague comment about scriptural symbols was bent into a hoary warrant for excluding biblical allegory from theological argumentation. Third, the format of a liturgical commentary was stretched and bent as to multiply allegories and typologies. Fourth, Neoplatonism’s timeless procession and return was given a chronological and eschatological bent and transformed into Christianity’s salvation history of creation, incarnation, and final salvation. Fifth, the ascent to unknowing was considered as preparatory to a final union of love as medieval Dionysians added Christ and love to *The mystical theology*. Furthermore, even though the three ways were originally all phases or levels of thought in Dionysius, they were later shaped into moral purification, intellectual illumination, and a unitive perfection through love ... The venerable Dionysian authority was repeatedly stretched and bent, sometimes almost unrecognizably, to serve the needs of the interpreter. The wax nose of the authoritative Areopagite proved flexible indeed.”

⁷⁹ Vir ’n goeie oorsig van hoe, in die Middeleeue “devotions of all kinds flourished in unprecedented profusion: pilgrimages, veneration of relics, Marian devotions, meditations on the passion of Christ, penitential exercises, and more”, vgl. Kieckheffer, R. 1988. “Major currents in late Medieval devotion.” In Raitt, J. et al. *Christian spirituality: High Middle Ages and Reformation*. Vol. 2 in the series *World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest*. London: SCM, 75-108.

Fathers, to an attention to the subjective phenomena, to an attention to the subjective mystical experience which is the preserve of the mystic”.⁸⁰ Mistiek is toenemend gelykgestel met die “innerlike weg”. Sleutelfigure in hierdie tydvak in die mistieke tradisie was Bernardus van Clairvaux en die skrywers van die St Victoire-klooster in Parys: Hugh (d. 1142), maar veral Richard (d. 1173). Terwyl Pseudo-Dionisius die mistieke opgaan na God nog as geleidelike opgang oor ’n hiërargie van wesens gesien het, word die mistieke opgang in God algaande gerig op die “Augustinaanse God” wat “nader aan my is as ekself”. Hierdie weg na binne, sê Waaijman, is ’n ...

“process of re-member-ing: under the guidance of God himself the soul arrives at its Origin where, divested of all self-relatedness, it enters into the simplicity of God. Dionysius’s hierarchy of being has as it were turned inward and forms the inner map of the way to God.”⁸¹

Die mistieke “opgaan na God”, soos in Moses se geval, word ook toenemend los van die Pseudo-Dionisiese sakramentele konteks daarvan gekombineer met ’n *purificatio*/reiniging van begeerte:

“A purified desire enters the cloud of unknowing more deeply than the intellect, so much so even that love is sometimes understood as the apophatic dimension of the intellect: love possesses knowledge of that which surpasses the intellect. Mysticism leans in the direction of the (purified) feeling and will.”⁸²

Die Middeleeue was ook die laaste hoogbloei van die Westerse monastiek en geïnstitutionaliseerde askese. Dit is dus te verstane dat purifikasie toenemend verbind is met die purifikasie van sinlike begeertes, die liggaamlike, die wêreldse – kortom, met die asketiese.⁸³

Dit is egter nie net in die kloosters waar hierdie mistiek, veral gevoelsmistiek, in die Middeleeue gefloreer het nie. Met die toename in die aantal vrouemistici (binne én buite die monastiek) het openheid vir die ervaring van visioene binne hierdie

⁸⁰ Louth, 1983, 273; sien ook Steggink, *ibid.*, 31.

⁸¹ Waaijman, *ibid.*, 356.

⁸² *Ibid.*

⁸³ Vgl. byvoorbeeld Dawid van Augsburg (d. 1272): In sy *De exterioris et interioris hominis compositione secundum triplicem statum incipientium, proficientum et perfectorum* het hy hierdie driedeling – die sogenaamde mistieke triade (*purificatio, illuminatio, unificatio*), wat toe reeds geformuleer is as die vervolmakingstriade van “beginners-gevorderdes-perfektes” – op die innerlike vorming van individuele *monnike* toegepas, met novises as die beginners. Teen die einde van die 16de eeu is dié driedeling in hierdie vorm algemeen aanvaar deur alle Rooms-Katolieke geestelike skrywers; vgl. Waaijman, *ibid.*, 103ff.

gevoelsmistiek verder gegroei, en dit is veral in hulle mistieke werke waar dit gevind word – byvoorbeeld by Brigitta van Swede (ca. 1203-1273), Katerina van Siëna (1347-1380) en Julian van Norwich (1342 – ca. 1416).⁸⁴ Mistieke skrywers soos Rupert van Deutz (ca. 1075-1129), Hildegard van Bingen (1098-1179) en Joachim van Fiore (ca. 1132-1202) het dan ook visioene gebruik om van hulle teologiese werke te waarmerk. Daar is selfs ’n sekere anti-intellektualisme onder sommige geestelikes uit daardie tyd te bespeur.

Al meer geestelike literatuur het ook in die Middeleeue verskyn wat spreek van of leiding en metodes aanbied vir die enkeling se soeke na God tot op die punt van “die geboorte van God in ons”. Die klem op die individu en sy/haar geestelike ervaring word ook aangetoon met verwysing na ontwikkelings in verband met die lees en verstaan van die Bybel soos dit in die patristiek verstaan is, en die verstaan van die praktyk van *meditasie* in die loop van die Middeleeue. Ten einde tot ’n beter begrip van hierdie belangrike ontwikkeling te kom, is dit noodsaaklik om eers in meer detail na die ontwikkeling van die praktyk van meditasie in die Christelike tradisie tot en in die Middeleeue te kyk, wat ook die noue samehang tussen meditasie en die monastieke praktyk van *lectio divina* sal verhelder.

2.1.2.3 Excursus: Die verband tussen Christelike meditasie, *lectio divina* en mistiek

Daar kan verskillende vorme van Christelike meditasie in die geskiedenis onderskei word. Dit het altyd op ’n aktiwiteit van die intellek gedui, en vloei voort uit twee tradisies – die bybelse en die Grieks-Latynse antikwiteit. In die rabbynse denkskole was meditasie ’n geheue-oefening gebaseer op die hardop herhaling van woorde en frases. In die Grieks-Latynse tradisie is meer klem op kognitiewe vermoëns gelê – meditasie het met die verstaan van ’n teks saamgehang eerder as met die memorisering daarvan. Hierdie klem op die kognitiewe vermoëns sou in die Christelike tradisie na vore tree, soos mettertyd ook in die Joodse tradisie. Laasgenoemde hou verband met die ontwikkeling van die sogenaamde Tora-mistiek ná die vernietiging van die tweede tempel. Hiervolgens het die rabbynse mistici gesoek na die Goddelike kern van die Tora: die onuitspreeklike Naam waarvan die geheel van die Tora die ontvouing was. Alle woorde, frases en selfs letters van die Tora is as openbarings van God gesien. Die

⁸⁴ Vir nog voorbeelde, sien Walker-Bynum, C. 1988. “Religious women in the Later Middle Ages.” In Raitt, J. et al. *Christian spirituality: High Middle Ages and Reformation*. Vol. 2 in the series *World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest*. London: SCM, 121-39.

lees van die Tora moes daarom benader word met groot sorg en met 'n leefstyl wat sou lei tot en getuig van groot ontsag daarvoor. Mettertyd is in hierdie lees van die Tora sekere aksente geïdentifiseer en meer gestruktureerd geformuleer – soos Moses de Leon in die 13de eeu gedoen het aan die hand van die akroniem *PaRDeS*: *peshat* (wat na die voor-die-hand-liggende betekenis van die Skrif verwys), *Remez* (wat na die diepere betekenis daarvan verwys), *Derash* (wat na die soeke na God se wil verwys) en *Sod* (wat na die misterie van die mistieke sin van die teks verwys).⁸⁵ In die Christelike tradisie is Christus gesien as die vervulling van God se Woord soos dit in die Joodse Bybel vervat is. Daarom het daar vroeg in die geskiedenis van die Christendom reeds 'n Messiaanse interpretasie ontstaan van wat sedert Tertullianus se tyd die “Ou Testament” genoem word. Wat die Christelike lees van die Bybel betref, het daar ook reeds in die vroeë kerk twee skole ontstaan: die sogenaamde Antiogeense en Alexandrynse modi van lees. Geïnspireer deur die allegoriese lees van die Bybel deur die Joodse filosoof Philo van Alexandrië (20-50 v.C.) – wat op sy beurt deur Plato se filosofie geïnspireer is – het Klemens van Alexandrië hierdie allegoriese lees van die Bybel deel van sy eie teologie gemaak; deur sy leerling Origenes het die allegoriese, Alexandrynse modus van lees wyd versprei. Na Klemens en Origenes is reeds verwys. In laasgenoemde se *On first principles* ontwikkel hy sy beroemde drievoudige betekenis van die Bybel (letterlik-histories, moreel en geestelik-intellektueel). Die Antiogeense skool, wat ongeveer 380 n.C. in Sirië ontstaan het, het – soos die rabbynse skole – sterk klem op die letterlik-historiese dimensie van die Bybelteks gelê. Dié stroming het op die profetiese tekste in die Bybel gekonsentreer omdat die aanhangers daarvan, soos die rabbi's, oortuig was dat God Hom in die letterlik-historiese dimensie van die teks openbaar. Vir die Antiogeense skool, wat eksegetiese metode betref, “every word in Scripture is subject to prophetic pressure”, skryf Waaijman; en daarom “... they sought to unlock the divine inspiration present in the literary-historical tissue.”⁸⁶

Teen die 4de eeu het monastieke skrywers, onder andere die Oosterse monnik Evagrius van Pontus (345-399), Origenes se eksegetiese metode gebruik en toegepas op 'n nuwe geestelike lewenswyse: dié van die *monachoi* of monnike. Hy is hierin nagevolg deur Johannes Cassianus (ca. 360 – ca. 435) in sy *Collationes patrum* – beter bekend as sy “Conferences”/“Gesprekke met die (woestyn)vaders”. Verder het

⁸⁵ Vgl. Waaijman, 2002, 692-93.

⁸⁶ Ibid., 695.

Johannes nie net die monastieke tradisie en leefwyse van die Oosterse Kerk vroeg in die 5de eeu aan die Weste bekend gestel nie, maar ook Evagrius se mistieke teologie en die plek daarvan in die monastiek. Van daardie punt af het die monastieke mistiek in die Weste gegroei en ontwikkel met die steun van die grootste figure in die geskiedenis van die vroeë Westerse kerk – soos Augustinus (354-430), sy tydgenoot Ambrosius van Milaan (ca. 338-397) en Gregorius die Grote (ca. 540-604) – en sou dit tot in die 12de eeu grondliggend aan die Westerse Christendom bly.

Die belang van meditasie in die Middeleeue hou verband met die feit dat die monastiek 'n sentrale rol daarin vervul het. Tot en met die 11de eeu is meditasie hoofsaaklik aan die monastieke gebedspraktyk van *lectio divina* gekoppel, waarvan meditasie die baie belangrike eerste stap was.⁸⁷ Dit het volgens Leclercq elemente van die Grieks-Latynse betekenis van meditasie behou, naamlik om te dink of te reflekteer; dit het egter ook die nuwer, *bybelse* element van meditasie behels:

“to pronounce the sacred words in order to retain them; both the audible reading and the exercise of memory and reflection which it precedes are involved. To speak, to think, to remember, are the three necessary phases of the same activity.”⁸⁸

Die rol van die *lectio divina* in die monastiek word reeds uitdruklik uitgespel in seker dié basisdokument van die Westerse monastieke tradisie: die 5de-eeuse Reël van Benediktus van Nursia (ca. 480-543), wat algemeen as die vader van die Westerse monastiek beskou word.⁸⁹ Een van die beste uiteensettings van die *lectio divina* en die

⁸⁷ Volgens Waaijman (2002, 689) is die *lectio divina* wat hy “spiritual reading” noem: “a phased process in which the reader appropriates the text in stages [tradisioneel genoem lees, mediteer, bid en kontempler oftewel *lectio, oratio, meditatio* en *contemplatio*] and is transformed by it”.

⁸⁸ Leclercq, J. 1982. *The love of learning and the desire for God: A study of monastic culture*. New York, NY: Fordham University Press, 16. Vgl. ook Aumann (ibid., 61) met verwysing na Johannes Cassianus: “And as if to stress that contemplative prayer is not to be identified with a pagan gnosis, Cassian insists that it has its source in the reading of Sacred Scripture and it lead the monk back to Scripture.” Sien ook Leclercq, J. 1986. “Ways of prayer and contemplation: II. Western.” In McGinn, B. & J. Meyendorff (Collab. Leclercq, J.) *Christian spirituality: An encyclopedic history of the religious quest. Origins to the twelfth century*. Vol. 16 in the series World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest. New York, NY: Crossroad, 415-26.

⁸⁹ Vgl. hfst. 48.1 van die Reël: Daar word uitdruklik gesê dat, omdat ledigheid die vyand van die siel is, sekere tye in die kloosterling se dag aan hande-arbeid gewy moet word en sekere tye aan die *lectio divina*. “Otiositas inimica est animae, et ideo certis temporibus occupari debent fratres in labore manuum, *certis iterum horis in lectione divina*” [my klem – LDH]. Daarna word die tye daarvoor in die res van die hoofstuk in detail uiteengesit. (Sien Kardong, T.G. 1996. *Benedict's Rule: A translation and commentary*. Collegeville, MN: Liturgical Press, 382-85.) Soos vroeër genoem, het Origenes al die term “heilige lees” (“sacred reading”) gebruik (Cummings, ibid., 199) en was dit nie 'n praktyk wat net deur Benediktus hoog aangeskryf is nie, maar ook deur ander belangrike figure in die geskiedenis van die vroeë Westerse monastiek – byvoorbeeld Cassiodorus (ca. 490 – ca. 583) en Hiëronimus (ca. 340/2-420).

plek wat meditasie daarin beklee, is die Kartuiser Guigo II se *Scala claustralium*.⁹⁰ Vir Guigo is die lees van die Bybel 'n proses wat “uitgestrek” is tussen *lectio* en *contemplatio*: 'n koherente reeks verbandhoudende stappe, ingedeel volgens hulle eienskappe (*proprietaes*) en funksie (*officia*). “The reading comes first” – as 't ware die basis waarop die hele proses berus.⁹¹ “Reading seeks for the sweetness of a blessed life,”⁹² en dit vereis ook die beoefening van meditasie en gebed.⁹³

“Reading is the careful study of the Scriptures, concentrating all one's powers on it. Meditation is the busy application of the mind to seek with the help of one's own reason for knowledge of hidden truth. Prayer is the heart's devoted turning to God to drive away evil and obtain what is good. Contemplation is when the mind is in some sort lifted up to God and held above itself, so that it tastes the joys of everlasting sweetness.”⁹⁴

In die *lectio divina* word gekonsentreer op 'n spesifieke passasie of woord in die Bybel of 'n patristieke kommentaar daarop totdat – in die woorde van Gregorius die Grote in sy *Homiliae in evangelia* – die Woord van God “in die ore van die hart” (*in ore cordis*) van die leser weerklink. Sulke meditasie lei dan tot *oratio* (gebed). Hoewel die “stappe” ter wille van logiese uiteensetting geskei word, is die beweging eintlik één; *lectio* gaan natuurlikerwys oor in *meditatio* en dan in *oratio*. Dié drie aktiwiteite kom uiteindelik byeen in die geestelike oefening – maar ook ingesteldheid – van *contemplatio* (sien paragraaf 2.2 hier onder). Aanvanklik is meditasie nooit deur 'n spesifieke, vasgestelde metode gereguleer nie. Met verloop van tyd, tot in die Middeleeue, het meditatiewe gebedstekste ontwikkel. Daarin is nie meer nét na aanleiding van een of meer Bybeltekste gemediteer nie; skrywers het nou hulle eie meditasies neergeskryf, die vrug van eie geestelike ervaring wat hulle met ander wou deel. Vanaf die 7de en 8ste eeu het formules vir private gebed al meer volop en meer uitgebreid geraak. Dit was egter meestal die vrug van die arbeid van kloosterlinge vir kloosterlinge, byvoorbeeld Anselmus van Kantelberg se lang bundel oor meditasie en gebed (11de eeu), die werk van Johannes, die ab van Fécamp (d. 1078), die

⁹⁰ Guigo II, the Carthusian 1981. *The ladder of monks: A letter on the contemplative life and twelve meditations*. (Transl. E. Colledge & J. Walsh.) Kalamazoo, MI: Cistercian Press, 67-86.

⁹¹ Ibid., xii.

⁹² Ibid., iii.

⁹³ Ibid., xii. Guigo beskryf ook die proses van lees en mediteer as die proses waardeur die teks in die mond van die siel geplaas en soos 'n druif en gebyt en gekou word om die rede te stimuleer om die betekenis daarvan te ondersoek “op die aambeeld van meditasie” (*in incude meditationis*).

⁹⁴ Ibid., ii.

meditatiewe gebede van die Benediktyn Willem van St Thierry (ca. 1085 – ca. 1148) en heelwat werke uit die Franciskaanse skool van spiritualiteit (13de eeu en verder). So het dit gekom dat meditasie nie langer uitsluitlik op die lees van die Bybel self gefundeer is of, soos ook reeds vroeg die gebruik was, op patristieke kommentare op die Bybel nie, maar ook op die geestelike geskrifte en ervarings van die skrywers van kontemplatiewe gebede. Vanaf die 12de eeu het daar ook gebedsmetodes ontwikkel met die oog op die organiserings en vereenvoudiging van meditasie, onder meer dié van Hugh, die Augustynier van die St Victoire-klooster in Parys (1096-1141) en van die Kartuiser Guigo du Pont (Guigo I) (1083-1136). Daar is nou duidelik onderskei tussen verskillende stadia van die gebedsproses en die verskillende voorwerpe wat daarin gebruik word: beelde, idees en gevoelens na aanleiding waarvan gemediteer kan word. Vanaf die 15de eeu het die laaste twee stadia parallel geloop in geskrifte wat óf tekste vir kontemplasie was óf toenemend meer presiese en soms komplekse meditasiemetodes verskaf het. Die gevolg was ’n groot toename in literatuur deur Rooms-Katolieke geestelike meesters uit daardie tyd (soos Ignatius van Loyola, 1491-1556;⁹⁵ Franciskus van Sales, 1567-1622;⁹⁶ Augustine Baker, 1575-1641), maar ook deur Anglikane en Puriteine uit die 17de eeu (soos Lancelot Andrewes, 1555-1626; John Donne, 1571-1631; Joseph Hall, 1574-1656; Richard Baxter, 1615-91; John Bunyan, 1628-88) en die 18de eeu (soos Charles Wesley, 1707-88; William Law, 1686-1761).

2.1.3 NÁ DIE MIDDELEEUE

In die 17de eeu het nog ’n beslissende verskuiwing plaasgevind, steeds al verder weg van die oorspronklike betekenis van “mistiek”. Spore van dié skuif is egter alreeds te bespeur in die 16de eeu, die eeu van die groot Spaanse mistici Teresa van Avila (1515-1582) en Johannes van die Kruis (1542-1591).⁹⁷ Teresa se werk en die implikasies daarvan kan dien as beeld van wat toenemend sedert die 17de eeu gebeur het. In haar outobiografie, *Libro de la vida* (“Boek van die lewe”, 1562) vind ons pogings om tussen verskillende vlakke van gebed te onderskei – herinnering, stilte en vereniging –

⁹⁵ Sien ook par. 2.2.1.5.a hier onder.

⁹⁶ Sien ook par. 2.2.1.5.c hier onder.

⁹⁷ Johannes is veral bekend vir sy *La noche oscura* (“Die donker nag van die siel”), waarin hy probeer beskryf hoe die siel reageer op God deur te onderskei tussen die reiniging van die siel deur sigself (aktiewe reiniging) en die onderwerping van die siel aan die suiwerende handelings van God (passiewe reiniging) in twee stadia, naamlik die nag van die sintuie en die nag van die gees.

met verwysing na die sielkundige eienskappe van die verskillende vlakke. Hoewel daar volgens Louth in die patristiek (byvoorbeeld by Evagrius) parallelle hiervoor was, is daar by laasgenoemde eerder sprake van ...

“a matter of different states of the soul assessed according to how far it has advanced along the path of virtue, from a state of disordered desires and passions to *apatheia* and love, where the soul regains its original state as intended by God and becomes free to commune with him in pure prayer ... less a matter of subjective experience, more of objective state.”⁹⁸

Hoewel Teresa steeds begaan is oor wat so lank die kern van die mistiek gevorm het (vereniging met God in liefde), is haar analise van die proses met verwysing na die *sielkundige karaktertrekke* van verskillende stadia van gebed tekenend van die manier waarop vir die volgende bykans drie eeue gaandeweg oor die mistiek gedink sou word. Daarmee het van die belangrikste elemente van die mistiek in die slag gebly. Een daarvan was die bepalende element in die mistiek (wat toevallig ook in die Weste deur Pseudo-Dionisius inslag gevind het, juis weens sy oortuiging dat die mistieke ervaring na 'n objektiewe werklikheid verwys): dat die ervaring beskou moet word as 'n geskenk, 'n genadegawe uit God se hand.⁹⁹ Die fokus op die subjektiewe belewing sonder verwysing na die objektiewe begronding daarvan in die Bybel, liturgie en sakramente het ook hiërdie kenmerk ondergrawe.¹⁰⁰

Aan die een kant is daar nou toenemend aan die mistiek gedink aan die hand van sielkundige toestande. Dit het deel geword van die studie van die mens as godsdienstige dier. In die Verligting het die studie van mistieke ervarings 'n manier geword om godsdienstige aansprake te beoordeel. 'n Positiewe beeld van die mistiek het ook ontwikkel na aanleiding van die Romantiek, wat sigself teen die oordrewe rasionalisme van die Verligting gestel het. In die Romantiek is mistiek verbind met die sfeer van intense emosies en met uitsonderlike ervarings van die geestelike elite. Hierdie Romantiese vorm van mistiek was oordrewe intuïtief en oorheers deur die gevoelens. Die erfenis hiervan is vandag steeds te vind in die algemene gebruik van die term “mistiek”; volgens Waaijman:

“This romantic mysticism is then pejoratively colored by pseudo-enlightened journalism: a bad movie ‘wades in mystical primal ooze’; a television show ‘stages

⁹⁸ Louth, 1983, 273.

⁹⁹ Sien Steggink, *ibid.*, 31.

¹⁰⁰ Sien Meyer, *ibid.*, 52; Steggink & Waaijman, *ibid.*, 23.

a mystically corrupted parable'; a novel is faulted for its 'mystical/religious fanaticism'; an 'aura of mysticism' must hang over a certain product."¹⁰¹

Die byvoeglike naamwoord “misties” verkry verder vir baie die uitsluitlike betekenis van “enigmaties”, “geheimsinnig” of “vreemd” – in positiewe óf negatiewe sin bedoel. Oosterse meditasietegnieke (zen, joga) word mistiek genoem weens die vreemdheid daarvan. Animisme, alchemie, astrologie, spiritisme, hipnose en heldersienendheid is alles “mistiek” weens die esoteriese aard daarvan. Die bestudering van hierdie buitengewone verskynsels word mistiese wetenskap genoem of, kortweg, mistiek. Die byvoeglike naamwoord “misties” word die selfstandige naamwoord “mistiek” met die spesifieke betekenis van ’n besondere sfeer van die werklikheid met ’n eie taal, logika en kundiges, die mistici. Mistiek vorm ’n aparte wêreld, gekenmerk deur vreemde spreekwyses – vreemd aan gewone gelowiges, in elk geval. Op die uiteinde van die proses “[m]ysticism became synonymous with fanaticism and error ... Mysticism became a term of opprobrium.”¹⁰²

Tot sover eers die geskiedenis van hoe die begrip “mistiek” verstaan is. Soos aangetoon, kan dit tereg ’n geskiedenis van skeeftrekkings genoem word. Die rede lê hoofsaaklik hiérin: Reeds vroeg in die geskiedenis van die term is verwarring veroorsaak deur pogings om die *subjektiewe ervaring* te verwoord wat oorspronklik onlosmaaklik deel was van ’n *objektiewe realiteit* waarvan die Bybel praat, wat deur die sakramente bemiddel is en wat in ’n getransformeerde lewenswandel moes manifesteer. Mettertyd het dit ook tot ’n oorbeklemtoning van die subjektiewe ervaringskant gelei en later tot ’n bykans uitsluitlike beklemtoning daarvan. Boonop het die inhoud van die subjektiewe ervaring, nou geskei van die oorspronklike konteks daarvan, gelei tot radikaal veranderde interpretasies van wat “mistiek” is. Voordat gekyk word na die korreksies op hierdie siening wat laat in die 19de en in die 20ste eeu plaasgevind het, is dit vir die doeleindes van hierdie studie uiters belangrik om ook ’n ander aspek van die mistiek te ondersoek. Soos in paragraaf 2.1.1 gesien is (met verwysing na Louth en Bouyer se ondersoek na die herkoms en gebruik van die term “mistiek” in die vroegste periodes van die Christelike tradisie), het die mistiek

¹⁰¹ Waaijman, 2002, 357.

¹⁰² Waaijman, *ibid.*, 356. Veral sprekend is die opmerking uit die 17de-eeuse werk van die Franse priester en skrywer Charles Hersent, *In Divi Dionysii de mystica theologia theologia librum*, soos aangehaal uit Waaijman: “Mysticism is the name of what in religion or in one science or another tends to the sacral and mysterious and does not seem to be in accord with the sentiments of ordinary people.”

oorspronklik nié net met ervaring te make gehad nie, maar het dit verwys na 'n inlywing in die “mistieke lewe”, 'n lewe “saam met Christus verborge in God”, as 't ware ingeplant in ons deur die doop, verenig met God deur die doop. Mistiek het ook verwys na 'n lewe wat uitloop in 'n lewe wat tekens toon en getuig van deelname in die dood en opstanding van Christus. Vir hierdie studie is dit vervolgens nodig om by laasgenoemde aspek van die mistiek stil te staan.

2.2 Méér as ervaring: mistiek as lewenswyse of die verhouding aksie/kontemplasie

In die lig van die bevindings in paragraaf 2.1 word vervolgens, voordat tot 'n moontlike definisie van die mistiek gekom kan word, eers 'n ondersoek gedoen na die geskiedenis van 'n ou strydvraag in die geskiedenis van die Christendom. Dit word gewoonlik geformuleer as die vraag na die verhouding tussen en versoenbaarheid van “aksie en kontemplasie”.¹⁰³ Om van “kontemplasie” te praat, kan egter verwarring veroorsaak. 'n Kort begripsverklaring is dus eers nodig.

Wanneer vandag van “kontemplasie” gepraat word, word dit op een van twee maniere verstaan. In teenstelling met meditasie kan Christelike kontemplasie in 'n enger sin van die woord verstaan word – as 'n gebedspraktyk – maar ook as méér. As gebedspraktyk verwys “kontemplasie” na 'n soort gebed wat nie diskursief funksioneer nie, maar eerder op 'n “simple attention and one-pointedness” dui.¹⁰⁴ In hierdie sin was dit dan ook die vierde van die vier (soms vyf) stappe van die Middeleeuse praktyk van die *lectio divina*. In *meditasie* word met die verstand besin oor die een of ander Christelike waarheid, Bybelgedeelte of persoonlike ervaring deurdat woorde en dade in min of meer logiese progressie ingespan word om tot 'n voller verstaan en persoonlike toe-eiening van die waarheid onder oorweging te kom, of 'n ervaring word in die lig van die geloof deurgewerk ten einde tot 'n besluit, bewussyn van God se wil of herbevestiging van geloof te kom. In *kontemplasie* werk die verstand anders. Woorde en gedagtes in logiese progressie, nadenke gemik op die bereiking van vars insigte of

¹⁰³ Hierdie strydvraag, en botsende menings oor die versoenbaarheid van aksie en kontemplasie, is ook nie tot die geskiedenis van die Christendom beperk nie. Sien hiervoor bv. Panikkar, R. 1978. “Action and contemplation as categories of religious understanding.” In Ibish, Y. & I. Marculescu (eds.) *Contemplation and action in world religions: Selected papers from the Rothko Chapel Colloquium “Traditional modes of contemplation and action”*. Houston, TX: Rothko Chapel, 85-104.

¹⁰⁴ Vgl. Ward, J.N. 1983. “Contemplation.” In Wakefield, G.S. (ed.) *A dictionary of Christian spirituality*. London: SCM, 95-96 (95). Vgl. ook die oorsig oor die ontwikkeling van kontemplasie in hierdie sin in Leclercq, 1989.

besluite word juis nié gesoek nie; dit word in der waarheid as hindernisse ervaar. Ward beskryf die doel en proses van die beweging van meditasie na kontemplasie só:

“What is desired is the opportunity to express to God one’s loving, hoping, trusting, thanking, in as few words as possible. These few words tend to be repeated many times. The repetition has the effect of steadily reducing their meaning and serviceableness. A time comes when a deeper desire is revealed to the person praying, what began as fragmentarily verbalized loving or thanking becomes more than anything else an offering, though without this self-giving being mentally considered or understood.”¹⁰⁵

Kaisch beskryf die verskil tussen meditasie en kontemplasie ook met verwysing na die aan- of afwesigheid van diskursiewe denke:

“By meditation we mean those techniques which make some use of discursive thought to go beyond the thought itself. For example, we can use thought to create an image of Jesus and to dwell on that image. This visualization is an example of what Christians call meditation. In these spiritual exercises, we use the discursive mind to create an image, and then we limit the mind to the confines of this image. Contemplation, on the other hand, does not use discursive thinking in the effort to experience what lies beyond. Because contemplative prayer is different from what we ordinarily do it is important first to learn the steps of meditation which lead up to the contemplation of God.”¹⁰⁶

Soos weldra gesien sal word, is daar ook ’n lang tradisie in die Christendom wat kontemplasie verbind met ’n diepe rus in God wat anderkant gevoelens en gedagtes lê. Dit word dan ook verbind met die breër verstaan van kontemplasie – as lewenswyse of lewensingesteldheid.¹⁰⁷ In die klassieke beskrywing van kontemplasie het dit geslaan

¹⁰⁵ Ibid.

¹⁰⁶ Kaisch, K. 1994. *Finding God: A handbook of Christian meditation*. Mahwah, NJ: Paulist Press, 26.

¹⁰⁷ Vgl. Van der Lans, J. 2003. “Contemplatie.” In Baers, J., G. Brinkman, A. Jelsma & O. Steggink *Encyclopedie van de mystiek*. Kampen/Tielt: Kok/Lannoo, 942: “Contemplatie is de term waarmee in de mystiek zowel de methode van gevorderden wordt aangeluid als de bewustzijnstoestand die daarmee gepaard gaat ... Als methode opgevat, is contemplatie een attitude van intens verlangen naar het kennen van en één worden met datgene dat als de kern van de werkelijkheid gezien wordt ... Beoefenaren van het mystieke leven benadrukken algemeen dat contemplatie geen dencactiviteit is, maar bestaat in een grondhouding van liefdevolle aandacht. Als bewustzijnstoestand wordt contemplatie gekenmerkt door het besef van zich opgenomen voelen in en geleid worden door een werkelijkheid die groter is dan het eigen zelf.”

op die teenoorgestelde van werk, maar “[i]t is rest – though not resting up”¹⁰⁸. Aan die een kant is kontemplasie nie beoefen ten einde te kan terugkeer, met hernude energie, na werk/aksie nie; ook vir geen ander eksterne motief nie. Volgens Leucke is dit eerder iets wat “gedoen” word bloot ten einde God se teenwoordigheid te kan geniet. Aan die ander kant is dit juis op hierdie manier dat nuwe lig gewerp word op alles wat ons doen. O’Hare sê dan ook kontemplasie gaan oor “cultivating a state of being, moment by moment, which is sufficiently peaceful that one is able to remain focused on the aim of a faithful and truthful life”¹⁰⁹. En “*contemplative* being” is: “the presence or mindfulness which arises from concentration and leads to understanding, composure or calmness ...”¹¹⁰. Dit is ’n passiwiteit en responsiwiteit wat dui op ’n ander modus van naasbestaan, ag slaan op en respons:

“Aristotle described knowledge in terms of a power of the soul to ‘become all things’. Thomas Aquinas spoke similarly of ‘a simple, unimpeded and penetrating gaze on the truth’. Others have spoken in terms of ‘listening’ rather than ‘gazing’, but they are after the same thing. Steere, who loves the phrase ‘He maketh me lie down’, called this restful attention, ‘the stub of contemplation’”¹¹¹.

Dit is juis dié “stub” wat groei en al ons aktiwiteite beïnvloed. Hierdie “rus” kan byvoorbeeld die effek hê om die horison van ons werk te verhef tot die besef dat dit iets is wat ons nie vroeër besef het nie, of dit kan beperkings plaas op wat ons met ons aktiwiteite wil bereik.¹¹² Kontemplasie help ons dus om die doel en grense van ons aktiwiteite te bepaal. Volgens O’Hare stel kontemplasie ons nie net in staat stel om die eindigheid te besef van wat ons kan bereik nie; dit stel ons ook in staat “to see our work as transforming the universe ... The contemplative tradition teaches us that our work matters, matters immeasurably.” Teenoor ’n instrumentalistiese siening van ons dagtaak,

¹⁰⁸ Leucke, R 1993. “Contemplation and work.” In Hinson, E.G. (ed.) *Spirituality in ecumenical perspective*. Louisville, KY: Westminster/John Knox, 83-95 (90).

¹⁰⁹ O’Hare, P. 1993. *The way of faithfulness: Contemplation and formation in the church*. Valley Forge, PA: Trinity, xi.

¹¹⁰ Ibid., 6.

¹¹¹ Ibid., 91. O’Hare verwys hier na Douglas Steere, die Amerikaanse Kwakerteoloog en medestigter van die Ekumeniese Instituut vir Spiritualiteit.

¹¹² Ibid., 82ff.

“[t]he contemplative way of being and mode of consciousness enables the worker to reclaim pleasure in work, to breathe value into the simplest tasks, to savor the very simplicity of work and to approach the complexity of work with calm”.¹¹³

Hoe kontemplasie uitvloeï in lewenshouding, is ook te sien in hoe kontemplatiewe “rus” in God – ’n verhouding van rus in God – oorvloeï in verhoudings met medemens en omgewing (nie net sosiaal gesproke nie, maar ook met die natuurlike/fisieke omgewing). Leclercq wys byvoorbeeld op dié faset van kontemplasie as leefstyl wanneer hy verklaar dat kontemplasie manifesteer “in relationships of *sharing, exchange, and welcome*: many acts but one thought; many occupations but one preoccupation: God – contemplated and communicated”¹¹⁴.

In hoeverre die “stub” van kontemplasie as bepalend gesien is vir ’n sekere leefwyse en lewensaktiwiteite is die onderwerp van die volgende reeks paragrawe. Die debat oor hoe die verhouding tussen aksie en kontemplasie behoort te lyk, het ’n geskiedenis van meer as 2 000 jaar in die filosofie (veral die etiek), teologie en letterkunde.¹¹⁵ Hierdie historiese debat word vervolgens nagespeur met verwysing na die antieke en vroeg-Christelike wortels daarvan en na die vroeë en hoog-Middeleeue as belangrike eras in die ontwikkeling in die beskouing daarvan, gevolg deur verwysings na enkele figure uit die geskiedenis in die eeue kort daarna. Daar sal gefokus word op van die hooffigure *uit die monastiek* wat in hulle denke probeer het om ’n versoening tussen die ideale van aksie en kontemplasie te bewerkstellig. Die rede hiervoor is enersyds omdat die monastiek feitlik van die begin af dié lokus in die geskiedenis was waar die spanning tussen aksie en kontemplasie ervaar en aangespreek is – en dan spesifiek as die verhouding tussen die *vita activa* en die *vita contemplativa* as twee leefstylkeuses. Andersyds omdat dit onder die lede van kloosterordes is waar nie net die teoloë nie maar ook die mistici vir die grootste deel van die geskiedenis

¹¹³ Ibid., 87.

¹¹⁴ Ibid., 73.

¹¹⁵ Hierdie debat gaan steeds voort – soos later gesien sal word – met verwysing na die teologie, maar ook die filosofie. Vgl. Bv. die filosofiese kritiek van die 20ste-eeuse filosoof Hannah Arendt (*The human condition*, 1958). Volgens Antoon Van den Braembussche: “Het werk van Hannah Arendt impliceert inderdaad een diepgaande en fundamentele kritiek van de Westerse wijsgerige traditie, waarin het primaat van het beschouwelijk leven (*vita contemplativa*) of het theoretisch leven (*bios theoretikos*) centraal staat. In feite is, aldus Hannah Arendt, de gehele Westerse metafysica, vanaf Plato tot en met Heidegger, op dit primaat gestoeld. Dit primaat gaat tevens gepaard met een *praxis*vergetelheid” (in Van den Braembussche, A.A. & Weyembergh, M. (reds.) 2002. *Hannah Arendt: Vita activa versus vita contemplativa*. Budel: Damon, 7).

aangetref is.¹¹⁶ Verder, skryf Waaijman, is die kontemplatiewe en die monastieke lewe vir 'n lang tyd as dieselfde ding gesien.¹¹⁷ Die moontlike verwarring is daarin geleë dat die woord “kontemplasie” juis eeue lank die term was vir wat ons vandag algemeen as “mistiek” beskou.¹¹⁸ Die rede waarom hierdie deel van die ondersoek na die betekenis van die mistiek in meer detail gedoen word, is omdat dit in effek ook die voorloper is van die vraag wat in die 20ste eeu baie teologiese nadenke tot gevolg gehad het, maar tóe verwoord is as die vraag na die verhouding tussen “mistiek” en “politiek”.¹¹⁹ Soos in die geval hier bo (die ondersoek na die plek en inhoud van ervaring in die mistiek), is die werkwyse steeds om die geskiedenis van skeefftrekkings wat oor die verhouding tussen die mistiek en aksie ontstaan het, te ondersoek ten einde te sien of daar in die meer onlangse verlede inderdaad gepraat kan word van “korreksies” en gekorrigeerde definisies wat betref hierdie element van die verskynsel.

Soos met die siening van mistiek as ervaring, sal die bespreking gedoen word aan die hand van verskillende tydvakke in die geskiedenis, maar in hierdie geval deur eers op die *geskryfte* van sekere figure te let as voorbeeld van die versoening tussen aksie en kontemplasie: uit die patristiek, veral Augustinus; uit die begin van die monastieke Middeleeue, Gregorius die Grote; uit die laaste deel van die monastieke Middeleeue, Bernardus van Clairvaux; uit die skolastieke Middeleeue, Tomas Aquinas; uit die tydvak ná die Middeleeue, 'n kort gedeelte oor elk van Teresa van Avila, Ignatius van Loyola en Franciskus van Sales. Dit word dan gevolg deur 'n seleksie van voorbeelde van mistici uit al hierdie tydvakke wie se *lewe* getuig het van 'n versoening van die ideale van aksie en kontemplasie, selfs al het van hulle min of geen geskrewe argumente vir sodanige versoening gelever nie.

¹¹⁶ Vgl. McGinn, *ibid.*, xii, in die lig van sy definisie van mistiek (sien par. 2.4 hier onder): “I do not mean to suggest that all Christian mysticism down to the twelfth century was explicitly monastic in origin and intention, any more than I would claim that all mystics conveyed the same message. My point is that mystical theory as a way of teaching and explaining the process whereby one reaches some form of transforming consciousness of the direct presence of God in this life found its central institutional embodiment in the monastic way of life. The majority of its foremost exponents, at least at times, seemed to think that direct consciousness of God was not available in any other form of life.”

¹¹⁷ *Ibid.*, 343.

¹¹⁸ Vgl. Faesen (*ibid.*, 288), wat daarop wys dat “... de passievolle ervaring van Gods tegenwoordigheid pas sinds het begin van de 15^e eeuw aangeduid wordt met de term ‘mystiek’ (die tot dan toe verwees naar de ‘mysteries’ van het geloof zoals bijvoorbeeld de sacramenten) en vóór de 15^e eeuw gewoonlijk *contemplatio* of *vita contemplativa*.” Sien ook: McGinn, *Growth*, ix en Steggink, *ibid.*, 25, 31.

¹¹⁹ Hierdie deel van die ondersoek na die betekenis van die mistiek is ook 'n noodsaaklike deel van die agtergrond tot hfst. 4, waar die fokus spesifiek op die Kartuisers sal val.

2.2.1 DIE VERSOENING VAN AKSIE EN KONTEMPLASIE IN DIE GESKRIFTE VAN DIE MISTICI

2.2.1.1 Die klassieke erfenis

Die wedersydse uitsluiting tussen 'n lewe van aksie en een van kontemplasie is reeds in die antieke letterkunde te sien, in die verhaal van Herakles. Xenophon vertel dit oor in sy *Memorabilia* uit 'n essay van Prodikus, wat op sy beurt die oorsprong daarvan na Sokrates teruglei. Dit vertel van die jongman Herakles wat by 'n kruispad in sy lewe kom en gekonfronteer word deur twee vroue, Deug en Ondeug, tussen wie hy moet kies. Ondeug bied die maklikste en aangenaamste weg – sonder bekommernisse, met die beste kos, drank, sensuele genot, ensovoorts. Sy stel haarself voor as Geluk (*Eudaimonian*) hoewel haar vyande haar Ondeug (*Kakian*) noem. Om die skaal in die guns van Deug (*Arete*) te laai, laat loods Prodikus haar 'n striemende aanval op Ondeug, wat eet voordat sy honger is, drink voordat sy dors is en wil slaap, nie omdat sy gewerk het nie maar uit verveling en van niks hê om te doen nie. Ook die Latynse skrywer Fulgentius verkies in sy *Mythologiae* die kontemplatiewe bestaan, soos gepersonifieer deur Minerva (die “intellektuele” lewe van soeke na wysheid en waarheid) bo 'n aktiewe lewe, gepersonifieer deur Juno (geskets in volledig negatiewe terme as die soeke na voordele soos tooisels, besittings en mag) en 'n sensuele lewe, gepersonifieer deur Venus (die najaag van genot).¹²⁰

In die Griekse filosofiese tradisie, soos voortgesit in die Romeinse (Latynse) tradisie, kan die teenstelling tussen aksie en kontemplasie nagespeur word aan die hand van 'n reeks woorde daarvoor. Die bekendste daarvan is die Latynse term vir ontspanning, *otium*, met die antoniem *negotium*. *Otium* het meerdere betekenis-moontlikhede: 'n staat van vryheid, vrye tyd; maar ook onaktiwiteit, luiheid en nuttelose – selfs losbandige – plesier. Die mees verhewe sin van die woord suggereer egter vryheid met 'n nuttige doel. Dit is uitgedruk in die paradoksale term *negotiosum otium*: die soort ontspanning wat iewers tussen traagheid/bewegingloosheid en buitensporige haas lê, 'n vrugbare ontspanning wat bestaan uit 'n bepaalde ontspanning van die verstand wat weier om heeltemal in beslag geneem te word deur onmiddellike bekommernisse, deur die sake op hande. Dit slaan op 'n tyd vry van belange, wat ruimte laat vir 'n belangstelling in waarheid, idees en die mensdom. Hierdie

¹²⁰ Die gebruik van heidense godinne om verskillende leefstyle te personifiseer, vind juis 'n interessante parallel in latere Christelike besprekings van aksie en kontemplasie: Die teenstelling tussen Lea en Ragel kom voor van Augustinus tot Dante, en een van die bekendste teenstellings is tussen Marta en Maria (uit die Lukasevangelie).

verskillende elemente is later toegepas op die verskillende moontlike bestaanswyses in die organisasie van die samelewing, waarbinne die individu kan kies tussen 'n "teoretiese" of kontemplatiewe bestaan (*bios theoretikos* – van *theoria*, "om aandagtig te beskou") en 'n "praktiese" bestaan (*bios praktikos* – aktiewe)¹²¹. ('n Derde moontlikheid, 'n "luukse" bestaan, is beskou as die misbruik of verwringing van kontemplatiewe ontspanning.) Dit is ook hierdie verskillende bestaanswyses wat Plato, Aristoteles en die stoïsyne verbind het met die lewe in die Griekse *polis* sowel as met die verskillende talente van die siel en beroepe of ambagte (laasgenoemde verband het later in die teenstelling tussen kontemplasie en politiek tot uitdrukking gekom)¹²². Die aksie/kontemplasie-problematiek, met bogenoemde sosio-politieke ondertone en die implikasies daarvan vir die alledaagse lewe, is opgeneem deur Latynse filosowe soos Cicero (wat voorrang aan ontspanning gegee het sonder om die waarde van betrokkenheid by openbare aangeleenthede te ontken¹²³) en Seneka (wat meer morele ondertone in sy siening van ontspanning inbring het, wat innerlike vrede en onttrekking van sensuele genot en nuttelose aktiwiteite behels het). Plinius, weer, het ontspanning met die studie van literatuur en grammatika vereenselwig – maar dit sodoende die prerogatief van die welgesteldes gemaak. Dit weerspieël die algemene opvatting binne 'n slawegedrewe ekonomie, waar handarbeid as minderwaardig geag is. Gelyklopend met hierdie filosofiese idees was die Judaïstiese en bybelse opvatting van die sabbat, wat nie net as 'n tyd vir fisieke rus beskou is nie maar ook as gepaste tyd vir aanbidding.

2.2.1.2 Die patristieke erfenis

Bostaande was die kulturele en godsdienstige konteks waarin die Christelike godsdiens gebore is. Hoewel talle vroeë teoloë wel die onderskeid tussen die aktiewe en die

¹²¹ Aristoteles onderskei byvoorbeeld in sy *Nicomachiese etiek* tussen *theoria* en *praxis*. Vir hom was eersgenoemde (die "kontemplatiewe" lewe) binne die konteks van die mens se verwesenliking van sy/haar essensiële potensialiteit as rasionele wese logieserwys voortrefliker: "... for man, therefore, the life according to reason is best and pleasantest, since reason more than anything else *is* man ... the circumstances of action would be found trivial and unworthy of gods ... Therefore the activity of God, which surpasses all others in blessedness, must be contemplative; and human activities, therefore, that which is most akin to this must be most of the nature of happiness ... Happiness, therefore, must be some form of contemplation" (NE 1178a & b). In Aristotle 1998. *The Nichomachean ethics*. (Transl. & introd. D. Ross.) Oxford: Oxford University Press.

¹²² Vgl. Lobkowicz, 16: "Plato's relating of the three parts of the soul to the three walks of life (the lover of wisdom, the lover of honour, the lover of gain corresponds to reason, heart, and appetite) already implies that the walks of life are strictly incompatible." In Vickers, B. 1991. *Arbeid, Musse, Meditation: Studies in the vita activa and vita contemplativa*. Stuttgart: Teubner.

¹²³ Cicero het die frase *otium cum dignitate* gemunt, wat na die waardigheid van ontspanning verwys.

kontemplatiewe lewe gehandhaaf het – ’n onderskeid wat vreemd is aan die Bybel, en uit die Grieks-Romeinse kultuur kom – het die terme *theoria* en *praxis*, en idees daaroor (wat aan laasgenoemde tradisie ontleen is) belangrike veranderings in die Christendom ondergaan.¹²⁴ Wat by die Grieke oorspronklik verwys het na twee lewenswyses – die filosofiese en die politieke – het by die Christelike denkers, met Klemens van Alexandrië as eerste eksponent, verander in ’n godsdienstige onderskeid tussen die mistieke kontemplasie van God en aktiewe barmhartigheid tot die naaste. Profane handeling is vertaal in sakrale handeling in die lig van die stigter en model van die nuwe godsdiens, Jesus Christus. Soos die Evangelies Hom uitbeeld, was Hy die perfekte model vir hierdie verandering in betekenis. Hy is vooruitgegaan deur Johannes die Doper, vir talle alreeds die verpersoonliking van ’n kontemplatiewe figuur weens sy onttrekking in die woestyn, waar hy sy boodskap ontvang het. Jesus self het voor sy openbare bediening drie jaar in die woestyn deurgebring. Selfs daarna het Hy Hom soms aan die skares onttrek en alleen die berge in gegaan om te bid, in wat vir talle die toonbeeld van “godsdienstige ontspanning” was. Die maagd Maria is ook vereer as *aeternis soli contemplatrix* (“een wat die ewige son kontempleer”), die beliggaming van die prototipe van die kontemplatiewe kerk (die *ecclesia theoretica*), die een wat konstant daarop ingestel is om Christus se woorde te hoor en wie se blik voortdurend gerig is op Hom en die misterie wat Hy beliggaam. Christus is voorgehou as die perfekte versoening van beide ideale. Teen die 3de eeu het die kerkvaders hierdie ideale, afkomstig vanuit dié twee bronne – die Grieks-Romeinse en die Christelike tradisie onderskeidelik – in hulle geskrifte verenig.

Dieselfde proses van oorname met betekenis-aanpassing kan gesien word wat die term “kontemplasie” self betref. Die woord het sy oorsprong in die samevoeging van die terme *con* (“saam”) en *templum* (’n ruimte aangedui deur ’n voëlwiggelaar met sy staf waarbinne hy die vlug van voëls bestudeer ten einde voorspellings te maak). Entomologies verwys “kontemplasie” dus na die betreding van ’n plek van waarneming met volle aandag ten einde die bewegings van die goddelike uit te ken – dus iets soortgelyks aan die term *theoria*. Die soort bestaan wat die beste hiervoor geskik is, is een gevul met *otium*. In die vroeë Christendom het die woord “kontemplasie” ook sy eie aksente gekry. Hoewel beide Klemens van Alexandrië, en

¹²⁴ Vgl. McGinn, *ibid.*, 83.

Origenes ná hom, *theoria* primêr as 'n visie van God verstaan het¹²⁵, sodat kontemplasie verhewe bo alle menslike aktiwiteite was, het hulle van die klassieke Grieks-Latynse en Neoplatoniese filosowe verskil in hulle uitdruklike weiering om *praxis* te verwerp. Dít was omdat hulle *praxis* juis geïnterpreteer het as die beoefening van naasteliefde (*agape*) soos deur Christus beliggaam en beveel (Matt. 22:35-37), asook deur Paulus (1 Kor. 13:2) en die skrywer van die eerste Johannesbrief (1 Joh. 2:9). McGinn verklaar: “To Clement ... ‘These three things our philosopher attaches to himself: first, speculation (*theoria*); second, the performance of the precepts; third, the forming of good men ...’”¹²⁶ Origenes was van mening dat, indien die oorspronklike staat waarin die menslike intellek voor die val verkeer het een van volmaakte kontemplasie van God was, dit bevestig dat die kontemplatiewe lewe bo die aktiewe verhewe is. Origenes was die eerste persoon wat 'n bybelse basis vir die verhevenheid van die kontemplatiewe lewe gevind het in die verhaal van Marta en Maria (Luk. 10:38-42), waar Christus vir Maria, die verteenwoordiger van die kontemplatiewe lewe, aanprys bo Marta, wat die aktiewe lewe verteenwoordig. Tog dring Origenes daarop aan dat beide modi van leef moet saamwerk in die vorming van die siel.¹²⁷

2.2.1.2.a Augustinus van Hippo (354-430)

Die beste voorbeeld van die samevoeging van die ideale van aksie en kontemplasie uit die twee bronne daarvan (die Grieks-Romeinse en Christelike) in die vroeë *Westerse* geskiedenis van die Christendom is egter *Augustinus*. Die sterk invloed van die Grieks-Romeinse filosofie op Augustinus wat hierdie kwessie betref, kan byvoorbeeld gesien word in die feit dat hy die hoë agting vir en terminologie van “ontspanning” (wat vir hom bestaan het in die soeke na wysheid, wat begin by selfbeheersing) daarmee gemeen het; nogtans interpreteer hy dit ook anders – Christelik. Ná sy bekering en terugkeer in 389 na sy tuisdorp, Tagaste in Noord-Afrika, het Augustinus 'n

¹²⁵ Volgens McGinn, *ibid.*, 256, het die skuif van die betekenis van die term *theoria* weg van die klassieke suiwer diskursiewe redenasie in die rigting van bonatuurlike insigte reeds by die Neoplatoniste plaasgevind en via hulle die kerkvaders bereik.

¹²⁶ McGinn, *Foundations*, 107.

¹²⁷ *Ibid.* Von Balthasar & Greer wys verder daarop dat, hoewel Origenes 'n verhewe posisie aan kontemplasie toeken deur die suiwer kontemplasie van God as die doel van die Christelike lewe te beskou, hy tog ook die dialektiese verhouding tussen van aksie en kontemplasie beklemtoon: “From one point of view the active life is purgative and prepares the soul for the contemplation of God. But from another point of view contemplation bestows on the soul the vision that enables it to act” (Greer, R. & H.U. von Balthasar 1979. *Origin: An exhortation to martyrdom, prayer and selected works*. New York, NY: Paulist Press, 27). Verder noem Origenes dat vir kontemplasie ook 'n sekere mate van morele reiniging nodig is; maar ook dít sien hy as 'n genadegawe van God.

kloostergemeenskap om hom versamel waarvan hy die doelwit só geformuleer het: *deificari in otio* (“om soortgelyk aan God te word deur ‘ontspanning’”). Leclercq verwys na ’n reeks van Augustinus se geskrifte waarin hy die betekenis van dié woorde omskryf, en vat dit dan só saam: “to carry out that activity that consists of knowing God, being united to God, and serving God”¹²⁸. Augustinus se eie historiese omstandighede (soos sy biskopskap van Hippo en die bestaan van eksentrieke kloostergroepe in die streek wat geweier het om enige werk te doen omdat hulle die kloosterbestaan beskou het as uitsluitlik aan gebed gewy) het egter daartoe gelei dat hy ook die aktiewe aspek van Christelike gedrag beklemtoon het. Hoewel hy onderskei tussen drie lewenswyses – die kontemplatiewe, aktiewe en gemengde/saamgestelde (*otiosus, actuosus, compositus*) – het dit hom genoop om in die etiese gedeeltes van sy geskrifte dit duidelik te stel dat die soeke na kontemplasie nóg werk vir ’n bestaan nóg diens aan ander moet uitsluit. In sy *De civitate Dei* (19.19) som hy dan ook sy siening op dat:

“quamuis salva fide quisque possit in quolibet eorum vitam ducere et ad sempiterna praemia pervenire, interest tamen quid amore teneat veritatis, quid officio caritatis inpendat. Nec sic esse quisque debet otiosus, ut in eodem otio utilitatem non cogitet proximi, nec sic actuosus, ut contemplationem non requirat Dei.”¹²⁹

Verder was Augustinus die eerste wat aangetoon het dat die model vir die idee van “aktiewe ontspanning” in God self lê, in Wie die twee kreatief en ononderbroke ewig saamloop. In die mens kan die twee mekaar opvolg, en beide hierdie aspekte word in mindere of meerdere mate in mense verwesenlik na gelang van elkeen se vermoëns. Augustinus bring aksie en kontemplasie ook in verband met Christus. Leclercq verklaar dat, vir Augustinus,

“[t]he supreme exercise of the highest and most intensive of all activities coincides with the instant of the resurrection of Christ when he passed over from the total gift

¹²⁸ Leclercq, J. 1993. “Action and contemplation: Two ways.” In Hinson, E.G. (ed.) *Spirituality in ecumenical perspective*. Louisville, KY: Westminster/John Knox, 63-78 (66).

¹²⁹ “Solank as geloof bewaar word, kan iemand enige van hierdie soorte lewe lei en tot sy ewige beloning kom. Wat belangrik is, is hoe hy aan die liefde vir die waarheid vashou en op die plig tot barmhartigheid ag slaan. Geen behoefte aan kontemplasie mag so groot wees dat iemand in sy kontemplasie nie aan die behoefte van sy naaste dink nie; niemand so aktief dat hy nie daarna soek om God te kontempleer nie.”

of himself to all persons into the beatifying contemplation from which he continues to be at work in the world through the Spirit whom he sends”.¹³⁰

Die gelowiges word tot hierdie staat van die verheerlikte Christus opgeroep en moet probeer om dit hier reeds te bereik sover hulle vermoëns dit toelaat. Hiermee staan Augustinus ook in die mistieke tradisie van die belangrikste figure in die vroeë Christelike mistiek voor én na hom, soos Origenes en Pseudo-Dionisius.¹³¹ Hierdie mistici het naamlik liefde in die sentrum van hulle mistieke teologie geplaas op ’n manier wat verder gegaan het as enigiets wat in die Platonistiese denkstroming te vind is. Hoewel die verband tussen die rol van liefde en kennis in die bereiking van God of die godheid ook ’n plek in heidense filosofie gehad het, het die Griekse kerkvaders ’n nuwe siening van mistieke liefde geformuleer wat gebaseer is op die liefde van ’n Verlosser wat in die gemeenskap van sy volgelinge ingeplant is en sigself manifesteer nie net in ’n kontemplatiewe verlange na Christus nie, maar ook in ’n aktiewe belang in die welstand van ander.¹³²

Ondanks bogenoemde uiteensetting van Augustinus se siening van hoe aksie en kontemplasie komplementêre elemente in die lewe van die gelowige moet wees – McGinn noem Augustinus selfs die kulminasiepunt van die kerkvaders se siening dat, hoe belangrik die *vita contemplativa* ook al is, dit nooit met die *vita activa* kan wegdoen nie¹³³ – het hy wel (net soos sy vriend en mentor Ambrosius van Milaan) vir byvoorbeeld Origenes gevolg in sy voorstelling van die verhouding tussen die kontemplatiewe en aktiewe elemente van die Christelike lewe met verwysing na bybelse pare soos Ragel en Lea, die dissipels Johannes en Petrus, asook in sy verwysing na die bybelse paar Marta en Maria en hulle verhaal in Lukas 10:38-42 (*Homilia in Iohannem* 101.5). Hierin sien Augustinus, soos Origenes, tóg die kontemplatiewe element as verheewe bo die aktiewe element in die enkeling se lewe.

Soos later aangetoon sal word, sou Augustinus se verdraagsaamheid teenoor die aanwesigheid van albei elemente in die geestelike lewe *van die individu* heelwat later in die geskiedenis al sterker aan twee soorte *leefwyses* gekoppel word en uiteindelik lei

¹³⁰ Ibid.

¹³¹ Vgl. byvoorbeeld Waaijman, 2002, 707 se aanhaling van Origenes met verwysing na sy siening van die lees van die Bybel in die Christelike geestelike lewe: “The Word of God is not pondered ‘with phrases but by fulfilling it after having grasped it’” – Origenes, *Sur le psaume*, 118 v. 16 (SC 163, 81-123).

¹³² McGinn, *Growth*, 185.

¹³³ Ibid., 275.

tot *onverdraagsaamheid* teenoor die een óf die ander, asook die oortuiging dat die twee onversoenbaar is.

In die vroeë geskiedenis van die monastiek in die Weste is dit ook beklemtoon dat dít wat die kloosterling probeer uitleef en waarop monastieke wetgewing gemik is, die soort “ontspanning” is wat gevul is met werke wat na God lei. Maar omdat luiheid die vyand van sulke ontspanning is, het dit gelei tot die inbring van ’n nuwe stel antonieme in die Reël van **Benediktus van Nursia (ca. 480-543)** – *otium* en *otiositas* (luiheid) – wat beteken het dat die Reël uitdruklik voorsiening moes maak vir arbeid, intellektuele én handearbeid. Alle vroeë monastieke reëls het gemik na balans, ’n ritme van kontemplasie en aksie, en diens aan ander “[f]or this fruitful state of vacancy, devoid of any uselessness and vanity, to engender peace, it must be ordered, organized”.¹³⁴ Hoewel Benediktus nie kontemplasie uitdruklik behandel in sy Reël nie, was daar talle wat dit wel gedoen het voordat ons by die volgende groot voorbeeld van die versoening van aksie en kontemplasie in die Westerse Christendom kom: Gregorius die Grote. Een van dié wat verdien om genoem te word, is **Julianus Pomerius (d. ca. 490)**, ’n Noord-Afrikaan wat hom later in Gallië sou vestig. Die vraag na die verhouding tussen aksie en kontemplasie was sentraal in sy drieledige werk *De vita contemplativa*. Julianus is sterk deur Augustinus beïnvloed en het – soos hy – geglo dat, hoewel ware kontemplasie eintlik eers in die hiernamaals kan plaasvind, die proses reeds op aarde kan begin. In die derde van sy drie boeke stel Julianus dit dat die gepaste balans tussen aksie en kontemplasie nie net die ideaal vir biskoppe is nie, maar ook vir alle Christene.

¹³⁴ Leclercq, *ibid.*, 67. Hoewel al hierdie vroeë Reëls deur Johannes Cassianus se *Collationes* beïnvloed is, bied hy – volgens McGinn – nie ’n baie duidelike en koherente bespreking van die verhouding tussen kontemplasie van God en die aktiewe liefde vir mede-monnikebroers nie, wat daartoe bygedra het dat dié kwessie die monastieke mistici tot in die Middeleeue bly pla het. Tog merk McGinn (*Foundations*, 225-26) op: “Perhaps we may take as his basic position something he said about the relation of physical labor to contemplative prayer – ‘there is a mutual and inseparable link between the two’ (*Con.* 9.2 [2.40])”.

2.2.1.3 Die Middeleeue: die monastieke Middeleeue

2.2.1.3.a Die begin van die monastieke Middeleeue: Gregorius die Grote (ca. 540-604)

Aan die begin van die era wat soms die “monastieke Middeleeue” genoem word en vanaf die 6de tot die 12de eeu gestrek het, staan die meesterbrein Gregorius die Grote. Hy het ’n sintese saamgestel van alles wat vanuit die antieke Christendom ontvang is, veral van Augustinus se dogmas. Hoewel hy geen werk spesifiek oor kontemplasie geskryf het nie, was dit ’n deurlopende tema in al sy werk, maar veral in die heel belangrikste een – *Moralia in Iob* – ’n kommentaar op die boek Job, wat oor etiek gehandel het. Gregorius self het ’n aktiewe lewe gelei (as hooggeplaaste lekeamptenaar in Rome), gevolg deur vyf jaar van die kontemplatiewe lewe (as monnik) en laastens, tot die einde van sy lewe, in die hoogste aktiewe kerklike posisie van sy tyd (as pous). Sy geskifte getuig van sy pogings om die verhouding tussen die roepstem van die aktiewe lewe en die kontemplatiewe dimensies van sy geloof te verhelder.

Soos sy voorgangers, ken Gregorius ’n sentrale en verhewe posisie toe aan kontemplasie in die Christelike lewe – “ad contemplandum quippe Creatorem homo conditus fuerat ut eius semper speciem quareret, atque in sollemnitate illius amoris habitaret”¹³⁵ (*Moralia* 8.18.34). Kontemplasie gaan ook vir Gregorius ten diepste oor die verlossing, en hy verduidelik dit aan die hand van en baseer dit op die skeppingsverhaal: Adam was in die eerste plek ’n kontemplatiewe wese wat ’n voortdurende innerlike, liefdevolle blik op God geniet het omdat hy ’n *ingenita standi soliditas* (“’n ingebore fermheid van status”) gegee is (*Moralia* 8.10.19). Volgens Gregorius se *Dialogi* was die sondeval primêr ’n verlies van die vermoë tot kontemplasie weens die sonde. Sonder Adam se *ingenita standi soliditas* voer die mens ’n stryd te midde van die *lubrica mutabilitas* (“glibberige veranderlikheid”) van ’n sondige wêreld (*Moralia* 8.10.19). Hoewel God begeer om, al is dit dan net ten dele, Adam se kontemplatiewe visie in die mens deur sy verlossende genade te herstel – Christus self is dié God-mens wat perfekte *soliditas standi* besit (*Moralia* 3.16.30) – is dit wat deur Christus aan die mens gegee word egter ’n herstelde begeerte na God, wat Gregorius noem *soliditas caritas* (“fermheid van barmhartigheid”) (soos byvoorbeeld

¹³⁵ “Die mens is geskep om die Skepper te kontempleer sodat hy altyd sy skoonheid mag soek en in die gewydheid van sy liefde sal woon.”

in sy preek oor Esegïel in *Homilia in Ezechielem* 2.5.22). Die rol van die deugde (waaroor dit in die *Moralia* gaan) hou verband met die verlossende werk van Christus en die Heilige Gees wat in die siel lewend raak deur die deugde van geloof, hoop en liefde, asook deur die effek van die sewe gawes van die Heilige Gees (*Moralia* 9.11.13). Die deugde en gawes is dus die middele waardeur ons teruggelei word vanuit die afleidings van die eksterne wêreld na die innerlike wêreld, waar 'n kortstondige blik op God moontlik is – as sulks is die deugde dus *rivuli fluminis* (“strome water”) waardeur God sy lewe in ons stort. Die fundamentele voorbereiding vir die kontemplasie van God is dus 'n toewyding aan die Christelike lewe deur die krag van die Heilige Gees, uitgedruk in die deugde van hoop, geloof en liefde sowel as 'n toename in die sewevoudige gawes van die Gees. Ook die deug van aksie is belangrik vir die intensivering van die begeerte na kontemplasie. Hoe werk dít?

Breedweg beskou, is Gregorius se siening van die verhouding tussen die aktiewe en kontemplatiewe lewe 'n voortsetting van sy voorgangers se wegbeweging van die pole in die Grieks-Latynse tradisie (dié van twee alternatiewe leefwyses, die *bios praktikos* of politieke lewe teenoor die *bios theoretikos* of filosofiese lewe) na 'n lewe waarin daar eerder van twee modaliteite gepraat kan word, “so that the *vita activa* came to be conceived of as the exercise of love (*agape/caritas*) toward our neighbor, while the *vita contemplativa* described the believer’s primary attitude, unrestricted desire for the vision of God”¹³⁶. In sy *Homilia in Ezechielem* bespreek Gregorius, soos baie van sy voorgangers, die verhouding tussen aksie en kontemplasie aan die hand van bybelse pare – by name Lea en Ragel, en Marta en Maria. Met verwysing na eersgenoemde twee verduidelik hy die voor- en nadele van aksie en kontemplasie: Terwyl Lea “swaksiende” is wat die visie van God betref, is sy “vrugbaar” in die voortbring van die kinders van goeie werke. Ragel is beeldskoon en het perfekte sig, maar is onvrugbaar. Gregorius sien egter 'n wederkerige verhouding tussen die twee: “Debet ergo nos active ad contemplativam transmittere, et aliquando tamen ex eo quod introsus mente conspeximus contemplative melius ad activam revocare”¹³⁷ (*Homilia in Ezechielem* 2.2.11). In sy allegoriese interpretasie van die hemelse tempel in Esegïel 40:5 se afmetings verduidelik Gregorius dan die verhouding tussen aksie en kontemplasie as volg:

¹³⁶ McGinn, *ibid.*, 75.

¹³⁷ “Deur die aktiewe moet ons oorgaan na die kontemplatiewe [lewe], en somtyds, hoewel ons met die verstand aanskou het, moet die kontemplatiewe ons terugroep na die aktiewe.”

“Latitudo ergo pertinet ad caritatem proximi, altitudo ad intelligentiam Conditoris. Sed latitudo et altitudo aedificii uno calamo mensuratur, quia videlicet unaquaeque anima quantum lata fuerit in amore proximi, tantum, et alta erit in cognitione dei. Dum enim se per amorem iuxta dilatat, per cognitionem se superius exlatat, et tantum super semetipsam exalta fit, quantum se iuxta se in proximi amorem tendit”¹³⁸ (*Homilia in Ezechielem* 2.2.15).

Dus: Om die deug van medelye met die naaste te hê en in die aktiewe lewe te beoefen, is ’n manier om met God in die kontemplatiewe lewe verbind te word.

Ten slotte, hoewel baie van Gregorius se advies en geskrifte op kloosterlinge gemik is en dit ongetwyfeld so is dat die kloosterbestaan vir hom die beste voorbeeld van die kontemplatiewe lewe verteenwoordig, beteken dit nie vir hom dat dit die enigste vorm van kontemplatiewe lewe is nie. Die vraag of kontemplasie ’n universele oproep op alle Christene is, of beperk tot diegene met ’n monastieke roeping, is een wat telkens in hierdie studie met verwysing na kontemplasie/mistiek gestel sal word. In die lig van Gregorius se siening van kontemplasie en die verhouding daarvan met aksie kan ’n mens sê dat hy instemmend daarop antwoord. Hy noem dan ook op verskeie plekke dat die oproep tot kontemplasie vir alle Christene geld. In sy preek oor die “vensteropenings rondom in die poortgebou” van Ezechiël 40:16 (*Homilia in Ezechielem* 2.5.29) sê hy dan ook die genade van kontemplasie word nie altyd aan die hoogstes (daarmee bedoel hy die geestelikes) en nooit aan die minderes gegee nie; eerder gereeld aan die hoogstes, dikwels aan die minderes, maar meestal aan die *remoti* (“dié wat eenkant gesit is”, met ander woorde die monnike) en soms ontvang selfs getroudes dit. Daarom is daar geen Christelike staat waarvan die genade van kontemplasie uitgesluit is nie. Wie ook al ’n hart het, kan deur die lig van kontemplasie verlig word omdat die oopgesperde vensters (vensteropenings) reg rondom gebou is, sodat niemand in die glorie van hierdie genade kan roem as (sy/haar) private besit nie.

Gregorius se helder en eenvoudige leerstuk is maklik deur die monnike in daardie vroeë jare van die Middeleeue vir hulle eie lewe vertaal. Die monastieke lewe was eerstens kontemplatief omdat dit ’n primêre plek toegeken het aan die verwerwing van kennis van God deur lees, meditasie, studie, en private en gemeenskaplike gebed

¹³⁸ “Die breedte verwys na barmhartigheid tot die naaste; die hoogte na begrip van die Maker. Die breedte en die hoogte van die gebou is egter een voorarlengte lank, omdat elke siel net so hoog sal wees in kennis van God as wat dit breed is in liefde vir die naaste. Terwyl dit sigself in breedte vergroot deur die liefde, verhef dit sigself in hoogte deur die kennis, en dit styg so hoog bo sigself uit as wat dit buite sigself uitstrek in liefde vir die naaste.”

(kontemplasie as gebedstegniek). Maar dit was ook vol aksie, handeling wat verband hou met askese, kloosterobservasies en alle soorte ander werk (handarbeid, kunswerk en intellektuele arbeid – van medisyne tot teologie en onderwys). Die werk wat die kloosterlinge verrig het, was dikwels boonop ongewild of is as besonder moeilik beskou. Leclercq wys daarop dat hulle toewyding aan harde werk 'n paradoksale gevolg gehad het, wat hy 'n “kontemplatiewe ekonomie” noem:

“The human requirement for work, and the Christian demand of service to one’s neighbor, led them to invent an entirely paradoxical type of economy, which did not aim at production, profit or accumulation of wealth, but rather tended toward sharing, giving, creating for all an environment where spirituality could blossom.”¹³⁹

Op die ou end sien hierdie eeue die opkoms van wat genoem kan word 'n *kloosterkultuur*, 'n soort apostolaat van missionêre monastiek en 'n beskawende monastieke invloed. Hoewel nie altyd sonder gebreke nie was dit in beginsel altyd gemotiveer deur barmhartigheid (*caritas*), die uitvloeisel van hulle kontemplatiewe leefwyse. Soms wil kloosterwese voorkom as 'n verstommende versoening tussen die ideale van kontemplasie en aksie, van afsondering en betrokkenheid, 'n stryd om 'n heel spesifieke soort “ontspanning”: kalmte, vrede met 'n hoër doelwit.

2.2.1.3.b Die einde van die monastieke Middeleeue: Bernardus van Clairvaux (1090-1153)

'n Uitstekende voorbeeld in wie die klassieke ideaal van balans tussen aksie en kontemplasie voortgeleef het, vind ons in een van die treffendste figure uit die 12de eeu en die geskiedenis van die mistiek: Bernardus van Clairvaux.

“For him the function of meditation unfolds in the space between memory and imitation (*Memor ero ... recordabor*). Memory is trained in an assiduous reading of the Bible, accompanied by prayer and reflection within the liturgical atmosphere. Liturgical prayer requires absolute concentration, but even outside the liturgy, during secret prayer and during work, the soul must rest in loving contemplation.”¹⁴⁰

¹³⁹ Ibid., 69.

¹⁴⁰ Leclercq, *ibid.*, 71.

Bernardus was egter ook 'n lid van die Cisterciënserorde, wat 'n hoë premie plaas op werk, handarbeid ingesluit.¹⁴¹ Hy het gou betrokke geraak by diens in die kerk, monastieke hervorming, die bemiddeling van versoening tussen pouse en antipouse, die bevordering van die kruistogideaal, ensovoorts. 'n Interessante aspek van sy aktiwiteit was juis wat ons vandag politieke aktivisme sou noem, byvoorbeeld sy organisering en bevordering van 'n soort vredesmag waardeur duisende ridders oorreed is om die eindelose plaaslike oorloë, waarvan die armes die grootste slagoffers was, te staak. McGinn reken:

“Though Bernard always expressed considerable ambivalence about the tension between his commitment to the enclosed life of the monastery and the necessities thrust upon him (and all too often embraced) because of what he felt were his obligations in charity for the good of the church, the theoretical basis he sketched to understand the relation between contemplation and action is among the most nuanced in the history of Christianity.”¹⁴²

Daar is reeds genoem dat Bernardus een van die beste voorbeelde van die sogenaamde Middeleeuse bruidsmistiek is. Dit is dan ook die konteks waarin sy bekendste mistieke werk – preke oor Hooglied (tagtig van hulle!), die *Sermones super cantica canticorum* – gesien moet word. Een belangrike aspek van die liefde tussen geliefdes (*amor sponsialis*) waarvan Bernardus se bruidsmistiek spreek, is hoe dit die lewe van die mistikus in die gevalle wêreld beïnvloed. Dit hang dus nou saam met Bernardus se siening van die verhouding tussen aksie en kontemplasie. Bernard se waardering van aksie sowel as kontemplasie, en van die komplementariteit van die twee fasette, vind ons duidelik verwoord in preek 57. Daar interpreteer hy Hooglied 2 en die manier waarop die bruidegom daar sy bruid aanspreek as verwysend na drie aspekte van die siel wat met drie aktiwiteite daarvan ooreenstem – en weer eens figureer die

¹⁴¹ Vgl. McGinn, *Growth*, 278: “The place of the Cistercian community as a unique home for the combination of contemplative experience of God and the active love of mutual service to the brethren was recognized by contemporaries in the twelfth century, even contemporary Benedictines. Peter of Celle (d. 1182) expressed this in traditional terms when he proclaimed: ‘There is true response in the Cistercian order where Martha is joined to Mary, and where, according to the saying of the wise man, the active person should rest and the resting one act’.” Sien ook Meyer, *ibid.*, 26. Hoewel Bernardus nie die enigste 12de-eeuse Cisterciënser-mistikus was wat die ideale van aksie en kontemplasie probeer versoen het nie, was hy beslis die invloedrykste. Sy invloed op die liefdesmistiek en siening van die komplementariteit van aksie en kontemplasie is byvoorbeeld duidelik te sien in die werke van 'n ander bekende mistikus, die Engelse Cisterciënser Aelred van Rievaulx (1109-1166) – laasgenoemde se *Speculum caritatis* (“Spieël van barmhartigheid/liefde”) bevat selfs 'n inleidende gedeelte deur Bernardus – en in dié van Aelred se dissipel Gilbert van Hoyland (d. 1172).

¹⁴² McGinn, *ibid.*, 221; vgl. Aumann, *ibid.*, 99.

Lukasverhaal van Marta en Maria in die interpretasie. Die siel is ’n “vriend” wat die rol van Marta, die aktiewe siel, vertolk – wat preek en ander raad gee en dien. Die siel is ook ’n “duif”: Lasarus, die boetvaardige siel, wanneer Marta huil en God smee om vergifnis vir hom. Ten slotte is die siel ook die “beeldskone een”: Maria, die kontemplatiewe siel, wat “gloei van hemelse begeerte” en haarself “tooi met die skoonheid van hemelse kontemplasie” (hoewel net wanneer dit gepas is). Bernardus se gevolgtrekking uit hierdie uiteensetting van hom is:

“Perfecto omnis reputabitur, in cuius anima tria heac congruenter atque opportune concurrere videbuntur, ut et gemere pro se, et exsultare in Deo noverit, simul et proximorum utilitatibus potens sit subvenire ...”¹⁴³ (*Sermones super cantica canticorum* 57.9).

In ’n ander preek – uit ’n versameling van sy preke oor die Hemelvaart (*In ascensione Domini* 3) – beklemtoon Bernardus die voortgaande interaksie van die drie vorme van aktiwiteit wat in (let wel) elke siel gevind word en in bogenoemde preek deur Marta, Maria en Lasarus verpersoonlik word. Hier doen hy dit aan die hand van ’n vorm van *ordinatio caritatis* (“hiërargie van liefde”), maar dan ook op ’n wyse wat die verhewenheid van Maria – kontemplasie – duidelik stel. Volgens Bernardus het liefde ’n hiërargie-skeppende funksie (*caritas ordinata*). Volgens McGinn¹⁴⁴ verwys Bernardus se term *ordinatio* na alle aspekte van sy leer oor die hervorming van die siel tot gelykvormigheid met God, veral hoe die hiërargiese ordening van emosies tot die deugde lei. Die geheel van die Christelike lewe moet gesien word as ’n *ordinatio conversatio*: ’n ge-orde-nde leefwyse. Die belangrikste aspek van hierdie *ordinatio* is die *ordinatio caritatis*, wat die kernbetekenis is van ons gelykvormigheid aan Christus. Bernardus beskryf liefde wat korrek georden is as gereinigde/gesuiwerde liefde:

“si amantur quae amanda sunt, si magis mantur quae magis amanda sunt, si non amantur quae amanda non sunt, amor purgatus erit”¹⁴⁵ (*Sermones de diversis* 15).

Dit is dieselfde met die ander emosies. Hulle moet op hierdie wyse georden word – aanvanklik vrees, dan vreugde, daarna hartseer, met liefde as die toppunt. In preek 49

¹⁴³ “Elkeen sal perfek geag word in wie se siel gesien kan word dat hierdie drie dinge gepas en op die regte tyd saamkom: dat hy sal weet om oor homself te treur en om hom in God te verheug, en dat hy terselfdertyd in staat sal wees om sy naaste se behoeftes te dien.”

¹⁴⁴ Ibid., 1994b, 217-18.

¹⁴⁵ “Wanneer liefgehê word dit wat moet liefgehê word, wanneer méér liefhê word dit wat méér liefgehê moet word en wanneer nie liefgehê word nie dit wat nie moet liefhê moet word nie, dan sal die liefde suiwer wees”.

en 50 van *Sermones super cantica canticorum* praat Bernardus oor vier grade van die liefde. Dan noem hy dat, ten einde ons naaste suiwer lief te kan liefhê, ons hom of haar moet liefhê “in God” – dit wil sê, ons moet eers vir God liefhê. In preek 18 herinner hy die leser aan die gebod tot liefde vir die naaste soos vir jouself, en sê hy dat om jou naaste méér lief te hê as jouself ’n verkeerde orde weerspieël. Geordende liefde beteken dus nie vir Bernardus dat ons tussen God en sy skepsels hoef te kies of dat ons die liggaam en die materiële wêreld hoef te verwerp nie, maar eerder dat ons ons emosies en begeertes in die regte verhouding sal plaas. Die verhouding tussen aksie en kontemplasie word in preek 50 ook verduidelik aan die hand van sy onderskeid tussen liefde *in actus* en liefde *in affectus* – liefde in die aktiewe en kontemplatiewe vorme daarvan. Hier noem hy dat die gepaste verhouding tussen aksie en kontemplasie een van die belangrikste vrugte van die *ordinatio caritatis* is, wat die hervorming van die beeld van God in ons lewe ten doel het en die beginsel is wat harmonieuse funksionering van die liggaam van Christus moontlik maak. Liefde in aksie is die doel van die bybelse gebod tot naasteliefde en die opdrag om ons vyande lief te hê. Dit is besonder moeilik om na te kom; inderdaad, volgens Bernardus, onmoontlik sonder God se genade. Verder het selfs die affektiewe liefde vir God ’n aktiewe element deurdat ons verplig is nie net om God lief te hê nie, maar ook om sy gebooie na te kom.

Volgens Leclercq is die versoening tussen die ideale van aksie en kontemplasie deur die laat-Middeleeuse monastieke mistici voorgestel as die vrug van ervaring eerder as teorie. Ook hiervan was Bernardus se lewe die voorbeeld by uitstek. Die perfekte versoening van “ontspanning” en aksie word tot die maksimum gerealiseer in God en Christus, en is ook gedeeltelik moontlik vir dié wat in Christus se lewe deel. God is gelyktydig die aktiefste én die kalmste wese. God, wat in die mens werk, verenig ook hierdie twee ideale in ons, kalmeer ook vir ons – soos Bernardus dit uitgedruk het: *tranquillus Deus tranquillat omnia* (“die kalm God kalmeer alles”). Maar juis daarom is die kontemplasie van God die hoogste van alle aktiwiteite en die bron waaruit alle aktiwiteite voortvloei. Aan die einde van die “monastieke Middeleeue” is die primaat van kontemplasie dus stewig gevestig, maar steeds is in die proses nie met die ideaal van aksie weggedoen nie:

“Ideally, contemplation was the condition for all action, the source from which it flowed: action, in its turn was the fruit and blossom of it. Ideally they were not

separated, but intermingled, in various proportions and degrees, beyond duality or multiplicity.”¹⁴⁶

2.2.1.4 Die Middeleeue: die skolastieke Middeleeue

In die loop van die 12de eeu vind ons die oorgang van die monastieke Middeleeue na wat ook soms die “skolastieke Middeleeue” genoem word. Soos gesien, vind ons die klassieke uiteensetting van die vier stadia van die *lectio divina* (*lectio, oratio, meditatio, contemplatio*) in die 12de eeu by Guigo II die Kartuiser (d. 1188/93).¹⁴⁷ Aan die einde van *Scala claustralium* verwys Guigo egter na die onbreekbare band tussen *lectio divina* en lewenspraktyk: “So be chaste, be truly modest and meek, if you wish often to enjoy your spouse’s company.”¹⁴⁸ Dit is insiggewend dat daar ook al vóór Guigo II, by die Augustynse Hugh van St Victoire (1096-1141), eksplisiet ’n vyfde stap in die *lectio divina* gevoeg is: *operatio* (“werke”).¹⁴⁹ Buiten die opkoms van die skolastiek, met sy ontwikkeling van hoogs subtiële spekulatiewe denke, het die 12de eeu ook ander belangrike veranderinge ingehou: Die ekonomie het kompleksier geword en sosiale organisasie het toegeneem. Dit het gelei tot die ontwikkeling van ’n stedelike beskawing in Wes-Europa en die verskyning van nuwe vorme van werk, die sirkulasie van mense en goedere, en die bewussyn dat een groep nie alles kan doen of aan alle behoeftes kan beantwoord nie. Gevolglik het daar selfs binne die mees kontemplatiewe groepering, die kloosterdom, ’n verdeling gekom tussen die ideale van aksie en kontemplasie. Sommige kloostergroepe het hulle intenser toegespits op kontemplasie

¹⁴⁶ Leclercq, *ibid.*, 73.

¹⁴⁷ Vgl. Waaijman, 2002, 726: “The reading of Scripture exerts pressure in two directions: inwardly (personal interiorization) and outwardly (practical involvement; praxis).”

¹⁴⁸ Guigo II, *ibid.*, xi.

¹⁴⁹ Hugh het die tradisionele monastieke leer oor kontemplasie probeer interpreteer in die lig van die nuwe konteks, die skolastiek. Hy is waarskynlik die bekendste vir sy drie werke oor Noag se ark – *Noah’s moral ark*, *Noah’s mystical ark* en *The world’s vanity* – waarin die tropologie-anagogiese betekenis van die ark gebruik word as simbool vir die siel se transformerende opgaan na God. Oor Hugh se siening van die verhouding tussen aksie en kontemplasie sê McGinn (*ibid.*, 383): “Hugh of St. Victor, like the other mystical writers of the medieval monastic tradition, insisted that contemplation was meant to serve action by enabling virtues to be exercised in more effective ways”. Vgl. ook Hugh se dissipel en medebroeder verbonde aan die klooster van St. Victoire in Parys, Richard (d. 1173), in sy *De quatuor gradibus violentae caritatis* (letterlik “Oor vier grade van gewelddadige barmhartigheid” – meestal vertaal as “Die vier grade van passievolle liefde”): “In the first degree, God enters into the soul and she turns inward into herself. In the second, she ascends above herself and is lifted up to God. In the third the soul, lifted up to God, passes over altogether into Him. In the fourth the soul goes forth on God’s behalf and descends below herself ... In the first she enters in by meditation, in the second she ascends by contemplation, in the third she is led into jubilation, in the fourth she goes out by compassion” (in Madigan, P. 1994. *Penance, contemplation and service: Pivotal experiences of Christian spirituality*. Collegeville, MN: Liturgical Press, 89) [my kursivering – LDH].

(in die enger sin van die woord – dit wil sê, gebed), terwyl ander meer belangstelling in ’n aktiewe apostolaat getoon het – hoewel albei “groepe”, die suiwer kontemplatiewes én die aktiewes, in die geheel gesien die geestelike ekwilibrium van die ander probeer herstel het.

2.2.1.4.a Tomas Aquinas (1223/1225-1274)

Dit wat in die monastieke Middeleeue vir sommige kloosterlinge geleefde ervaring was, is ná die 12de eeu deur die skolastici geanaliseer en gesistematiseer. Omdat die meeste skolastici aanvanklik ook monnike was, het die spanning en pogings tot versoening tussen die ideaal van suiwer kontemplasie en diens aan die mensdom steeds hulle toenemend komplekse en tegniese intellektuele aktiwiteite onderlê. Die noodsaak van aksie – *met die behoud van* die primaat van kontemplasie, egter – is die beste geartikuleer deur die mistici en denkers wat behoort het aan kloosterordes wat toegewy is aan prediking, onderwys en apologetiek, soos die Franciskaan Bonaventura en die Dominikaan Tomas Aquinas. Vervolgens sal gekonsentreer word op Aquinas, wat ’n geweldige invloed op die hele teologiese en intellektuele tradisie van die Weste gehad het. Sy insigte in die verhouding tussen aksie en kontemplasie het juis ontwikkel teen die agtergrond van die woorderstryd in sy tyd tussen die sekulêre kerklikes en die monastici van die sogenaamde bedelordes, die Franciskane en Dominikane, wat aan die begin van die 13de eeu ontstaan het. Dié ordes het sekere vorme van evangeliserende aktiwiteit probeer kombineer met ’n kontemplatiewe leefstyl. Aquinas wou laasgenoemde regverdig, maar sonder om die belang van eersgenoemde in te boet.

Synde monnik en teoloog, het Aquinas aan die een kant ’n baie ryk en komplekse tradisie geërf van die Bybel, die kerkvaders en die monastiek. Daarmee saam het hy die grootste bewondering gehad vir die subtiële onderskeidings in Aristoteles se filosofie. Die *locus classicus* van Tomas se siening oor die verhouding tussen aksie en kontemplasie is die sogenaamde *Secunda secundae*, die tweede deel van die tweede deel van sy *Summa theologiae* (ST), vraag 179-82.¹⁵⁰ Die essensie van sy beskouing

¹⁵⁰ Hier sal op dié deel van die *Summa theologiae* gefokus word, hoewel ook ander dele daarvan en uit die res van Tomas se corpus in mindere of meerdere mate betrekking het op die vraag na die verhouding tussen aksie en kontemplasie. ’n Voorbeeld is ST I.II, 90-108 (sy bespreking van die reg – menslike reg en die verhouding daarvan met natuurlike en Goddelike reg), *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* (sy apologie vir die godsdienstige – d.w.s., monastieke – lewe) en *Scriptum super libros sententiarum* (sy kommentaar op die *Libri sententiarum* van Petrus Lombardus, dié teologiese handboek van studente in sy tyd). Vir ’n gedetailleerde bespreking van hierdie vraagstuk ook in bogenoemde verdere bronne, veral ST I.II, sien Cullinan, E.G. 1986.

steun op die getuienis van die monastieke verlede. Die gesag wat hy die meeste aanhaal (naas Bybeltekste), is Augustinus, die woestynvaders, Johannes Cassianus, Bernardus van Clairvaux en veral Gregorius die Grote. Met verskeie terme en simbole illustreer hy die idee van geestelike “ontspanning”, en Aristoteles se filosofie het hom die instrumente gegee om dit ordelik te rangskik.¹⁵¹

Die oorspronklikste bydrae wat Tomas tot die problematiek van aksie teenoor kontemplasie gemaak het, is dat hy die kontemplatiewe lewe gedefinieer het met verwysing na die primêre en gebruiklike oriëntasie daarvan tot kontemplasie *as handeling* – presies die manier waarop Aristoteles die lewe van die filosoof beskou het.¹⁵² Vir Tomas kan die aksie/handeling waaraan ’n mens die meeste toegewyd is ’n mens se “lewe” genoem word.¹⁵³ Die *kontemplatiewe* lewe bestaan uit vier dinge¹⁵⁴: die beoefening van die *virtutes morales* (“morele deugde”), *alii actus praeter contemplationem* (“handelinge anders as kontemplasie”), *contemplatio divinae effectum* (“die kontemplasie van gevolge wat uit God se hand kom”) en *contemplatio divinae veritatis* (“die kontemplasie van Goddelike waarheid”). Soos vir Aristoteles, is kontemplasie vir Tomas om die waarheid te oordink: “Finis contemplativae vitae est consideratio veritatis”¹⁵⁵. In die *Christelike* kontemplatiewe lewe is God die voorwerp van kontemplasie, want dit wat die mens kontempleer, dit is wat hy/sy liefhet.¹⁵⁶ Kontemplasie behels dus ’n intellektuele sowel as ’n affektiewe element:

“Vita contemplativa, licet essentialiter consistat in intellectu, principium tamen habet in affectu, in quantum aliquis ex caritate ad Dei contemplationem incitatur.”¹⁵⁷

Contemplation as the basis of the Christian life in St. Thomas's treatise on the New Law. Dissertatio ad doctorarum in theologia morali cosequendum. Roma: Pontifica Universit  Lateranese, 12ff.

¹⁵¹ ’n Uitsers belangrike aspek van kontemplasie en die kontemplatiewe lewe is Tomas se formulering en beskouing van die aktiwiteit van *contemplata aliis tradere* in ST II.II, 188.6. Die inhoud en belang van di  passasie vir hierdie studie word uitvoerig bespreek in hfst. 4.

¹⁵² Vgl. Lobkowitz in Vickers *ibid.*, 1991: “In the context of ancient Greece, the superiority of the contemplative life could be defended only by arguing that it is the *activity* of the best part of us, the νοϋς, and that it is therefore an activity with the highest virtue (*Nic Eth* X, 7; 1177a 12ff); to justify contemplation as an ἀπακτεiv or *inaction*, seemed utterly impossible to Aristotle (*Pol* VII, 3; 1325a 31ff).”

¹⁵³ ST II.II, 180.3: Sed contra est quod vita hic dicitur operatio cui homo principaliter intendit.

¹⁵⁴ ST II.II, 180.4.

¹⁵⁵ ST II.II, 180.2.

¹⁵⁶ ST II.II, 180.7: Vita contemplativa praecipue consistit in contemplatione Dei, ad quam movet caritas.

¹⁵⁷ “Hoewel die kontemplatiewe lewe hoofsaaklik bestaan in *intellectu* (as intellektuele handeling), het dit egter sy begin in begeerte/verlange, omdat dit deur liefde daartoe beweeg word om God te kontempleer” ST II.II, 180.7 ad 1.

Tomas stel dit egter duidelik dat hierdie beweging wederkerig en komplementêr is: Kontemplasie intensiveer die liefde vir God, en dít vergroot op sy beurt die begeerte tot kontemplasie.¹⁵⁸ Tomas onderskei wel tussen die aktiewe en kontemplatiewe lewe,¹⁵⁹ maar hy sien die twee nie as wedersyds uitsluitend nie. Die een is bloot primêr op aksie gerig, die ander primêr op kontemplasie.¹⁶⁰ In der waarheid (en hier volg hy weer vir Gregorius¹⁶¹) gaan die aktiewe lewe die kontemplatiewe lewe vooraf, want die aktiewe lewe – wat uit die beoefening van die morele deugde bestaan – stel die mens gunstig in op kontemplasie: “Exercitium vitae activae confert ad contemplationem quod interiores passiones, ex quibus phantasmata, proveniunt per quae contemplatio impeditur.”¹⁶²

Die teenoorgestelde is óók vir Tomas waar: Die aktiewe lewe moet kontemplasie insluit. Hy stel dit soos volg: “describitur per ea quae ad alterum ordinatur, non quia in his solum, sed quia in his principaliter consistit.”¹⁶³ Beide die aktiewe en die kontemplatiewe lewe behels kontemplasie, maar kontemplasie in die aktiewe lewe is gerig op aksie, verduidelik Tomas in *ST II.II* 181.3 na aanleiding van die voorbeeld van onderrig (“teaching”) (die soeke na waarheid, wat dan ons uiterlike handeling gerig). Kortweg kan dus gesê word dat beide die aktiewe en die kontemplatiewe lewe aspekte van die één Christelike lewe is; terwyl kontemplasie groei uit aksie, word aksie gelei of gerig deur kontemplasie.

Edmond Cullinan kom tot dieselfde gevolgtrekking na aanleiding van sy ondersoek van Aquinas se siening oor die verhouding tussen aksie en kontemplasie, die aktiewe en kontemplatiewe lewe in sy *Scriptum super libros sententiarum*¹⁶⁴:

¹⁵⁸ Ibid. Hiervoor beroep hy hom op Gregorius se uitspraak in *Homilia in Ezechielem* 14 dat die aanskoue van die een vir wie ons lief is, ons liefde vir dié persoon vergroot: “cum quis ipsum quem amat viderit, in amorem ipsius amplius ignescit”.

¹⁵⁹ Ook hiér beroep hy hom op Gregorius se onderskeid (in die *Moralia*) n.a.v. Lea en Ragel, en Marta en Maria: *ST II.II*, 2.

¹⁶⁰ “Quia ergo quidam homines praecipue intendunt contemplationi veritatis, quidam principaliter intendunt exterioribus actionibus, inde est quod vita hominis convenienter dividitur per activam et contemplativam” – *ST II.II*, 179.1. (“Daarom, omdat sekere mense besonder gerig is op die kontemplasie van die waarheid, en sekere hoofsaaklik op eksterne handeling gerig is, word die lewe van die mens gevolglik gerieflikheidshalwe verdeel in die aktiewe en die kontemplatiewe.”)

¹⁶¹ Hy haal Gregorius aan in *ST II.II*, 182.4: “Sed contra est quod Gregorius dicit, in III *Homil. Ezech.*, *activa vita prior est tempore quam contemplativa, quia ex bono opere tenditur ad contemplationem.*”

¹⁶² *ST II.II*, 182.3. “Die inspanning (werk) van die aktiewe lewe dra by tot die kontemplatiewe omdat dit die innerlike begeertes, waaruit fantasieë voortkom wat kontemplasie belemmer, stilmaak.”

¹⁶³ *ST II.II*, 181.1. “Die aktiewe lewe word beskryf met verwysing na ons verhouding met andere, nie omdat dit alleenlik hieruit bestaan nie maar wel hoofsaaklik.”

¹⁶⁴ Cullinan, *ibid.*, 12ff.

“The active life for St. Thomas is not a life of activism, but one in which one’s activity is inspired by contemplation ... Contemplation and action are complementary: the one helps the other.”¹⁶⁵

Volgens Cullinan kom hierdie oortuiging van Aquinas die beste na vore in sy siening van die “gemengde lewe”. Op die vraag of dit moontlik is dat iemand gelyktydig die aktiewe én die kontemplatiewe lewe te lei, antwoord Aquinas dan ook: Indien ’n mens nie volmaak in die aktiewe lewe is nie, kan hy/sy nie die kontemplatiewe lewe in hom/haar hê nie. Aan die ander kant kan selfs die volkome nakoming van die morele deugde in ’n aktiewe lewe nie kontemplasie verhoed of belemmer nie. Om die waarheid te sê, hoe nader aan perfek iemand in die aktiewe lewe is, hoe nader aan perfek sal so ’n persoon in die kontemplatiewe lewe wees.¹⁶⁶

Deur bogenoemde siening van Tomas gee hy ’n versigtig uitgewerkte apologie vir die sogenaamde *vita mixta* (“gemengde lewe”) van die Dominikane. Die vraag wat ons egter in hierdie studie verder interesseer, is in hoeverre kontemplasie – volgens Tomas – ook deel van die lewe van alle Christene behoort te vorm, nie net van diegene met ’n (vorm van) kloosterroeping nie.

In vraag 12 van die *Summa theologiae, Prima pars* spreek Tomas die vraag aan of die mens God kan ken, die essensie van God kan sien. Dat die mens God moet kan ken, is op sigself vir hom ’n saak van geloof sowel as logika. Dis ’n saak van geloof, aangesien geloof leer dat die mens se hoogste geluk in God lê¹⁶⁷. Terselfdertyd lê dit in die uitoefening van die mens se hoogste vermoë – die intellek. As die menslike intellek sigself God nie kan ken nie, dan moet dit op iets anders gemik wees – wat sal beteken dat die mens se geluk in daardie “iets anders” moet lê, en dít bots met die oortuiging van ons geloof.¹⁶⁸ Verder is dit ’n saak van logika dat die mens God moet kan ken, aangesien mense die natuurlike behoefte het om die oorsake en gevolge te weet van alles wat hulle sien. Indien die mens, as rasonale wese, nie deur intellek tot by die eerste oorsaak kan deurdring nie, dan kan hierdie natuurlike behoefte nooit vervul word nie en sou daarom nietig wees. Tomas se gevolgtrekking is: “Unde simpliciter

¹⁶⁵ Ibid., 16.

¹⁶⁶ Ibid.

¹⁶⁷ Vgl. *ST* II.II, 180.4: “Unde Augustinus dicit ... quod ‘contemplatio Dei promittitur nobis actionum omnium finis, atque aeterna perfectio gaudiorum’.” (“Daarom sê Augustinus ... dat ‘die kontemplasie van God aan ons beloof word as die uiteinde van al ons handeling en die ewige vervolmaking van ons vreugdes’.”)

¹⁶⁸ *ST* I, 12.1.

concedendum est beati Dei essentiam videant.”¹⁶⁹ Dit lyk egter asof hy bedoel die geseëndes sal die essensie van God eers in die hemel ten volle kan aanskou.¹⁷⁰ Tog sê hy óók dat, hoewel ’n direkte blik op God iets is wat die geseëndes in die hiernamaals eers beskore is, dit wel in hierdie lewe aan *sekeres* gegee word – in die uitsonderlike fenomeen van ekstase.¹⁷¹ Laasgenoemde, sê hy, is die direkte verligting van die rede deur God, verby die sintuiglike ervaring – iets wat teen die menslike natuur is omdat dit die mens se vermoëns oorstyg.¹⁷² Dit is dus duidelik nie iets wat deur die mens bewerkstellig kan word nie, maar die passiewe ontvangs van ’n genadegawe van God.

Dit is juis hierdie onderskeid wat beteken dat kontemplasie vir Tomas iets is wat eie aan die lewe van álle Christene is, maar terselfdertyd geïnterpreteer kan word met ’n kwalifikasie wat vir die doeleindes van hierdie studie eweneens belangrik is. Dit kan verduidelik word aan die hand van die volgende gevolgtrekking wat Cullinan maak oor die plek van kontemplasie in die Christelike lewe:

“Ultimately for St. Thomas contemplation is a conscious clinging to God in love ... In non-ecstatic contemplation our consciousness of clinging to God is based on faith. We believe in God and because of our love this is expressed in prayer. Non-ecstatic contemplation is predominantly an active clinging to God on our part. It is exercised in liturgical prayer, reflective reading of scripture, meditation, vocal prayer and the prayer of simplicity.”¹⁷³

¹⁶⁹ Ibid. “Gevolgtrek moet eenvoudig aangeneem word dat die geseëndes die essensie van God kan sien.”

¹⁷⁰ *ST* I, 12.11: “Impossibile est animae hominis secundum hanc vitam viventis essentiam Dei videre.” Vgl. *ST* II.II, 180.4: “Quae quidem in futura vita erit perfecta, quando videbimus eum facie ad faciem, unde et perfecte beatos faciet. Nunc autem contemplatio divinae veritatis competit nobis imperfecte, videlicet per speculum et in aenigmate.” (“Hierdie [kontemplasie] sal in die toekoms vervolmaak word, wanneer ons Hom van aangesig tot aangesig sal sien, en daardeur sal ons [dan] volmaak gelukkig gemaak word. Nou, egter, kan ons [net] op ’n onvolmaakte manier die Goddelike waarheid kontempleer, naamlik in ’n spieël, op ’n raaiselagtige manier.”)

¹⁷¹ Iets wat selde vermeld word oor Aquinas, vir die meeste mense die toonbeeld van logiese denke, is dat die Dominikaanse geskiedskrywer Bernard Gui (1279-1331) – in ’n *Vita* een generasie na Tomas se dood – ooggetuies aanhaal oor Tomas se eie diep mistieke ervarings, “when he was deeply entranced, his face bathed in tears, and also his deep, personal devotion to the Eucharist” (Woods, R. O.P. 1998. *Mysticism and prophecy: The Dominican tradition*. Maryknoll, NY: Orbis, 63-64.) Woods haal ook Hinnebusch aan, n.a.v. Tomas se *Processus canonizationis* en Gui se *Vita*: “Thomas himself was a contemplative who possessed the eminent knowledge and love that he wrote about ... His mystical intuition of divine things and his burning desire for union with God carried him at times into ecstasy. His mystical experiences reached such intensity toward the end of his life that all he had written seemed to him ‘so much straw.’ Forced to lay down his pen, he confessed that he could write no more” (ibid., 64).

¹⁷² *ST* II.II, 171.1.

¹⁷³ Ibid., 148-49.

Vir die meeste mense sal die eerste probleem hier wees dat die vorm waardeur hierdie “nie-ekstatiese kontemplasie” in die Middeleeue beoefen is, met monastieke praktyke geassosieer is. In *ST II.II*, 180.3 noem Tomas dat kennis van die waarheid op twee maniere bereik word: eerstens deur middel van dit wat ’n mens van ander verkry (van God – hiervoor is gebed/*oratio* nodig, en deur “gehoor” – dit wat jy hoor of in die Bybel lees) en tweedens deur persoonlike studie (m.a.w., meditasie/*meditatio*). Tomas sluit dan ook ’n bespreking in van *lectio* (in die sin van die monastieke *lectio divina*), *meditatio* en *oratio* in sy behandeling van die vraag na verskillende soorte monastieke leefwyses en die plek wat aksie daarin beklee.¹⁷⁴ Verder moet onthou word dat in die Middeleeue lekegelowiges meestal nie die voorreg of vermoë gehad om die Bybel te lees nie. Belangrikste is egter die feit oor “ekstatiese kontemplasie” wat Cullinan só stel:

“In ecstatic contemplation our consciousness of clinging to God goes beyond the experience of faith and approaches the experience of vision to a greater or lesser extent. God is apprehended in a more tangible way than through faith. Ecstatic contemplation is a largely passive experience of clinging to God or of being seized by him. It includes all those experiences variously described as infused or mystical contemplation, the prayer of quiet and the various grades of mystical union.”¹⁷⁵

Ten slotte moet egter onthou word dat Tomas – wanneer hy oor die meriete van aksie en kontemplasie skryf – soos volg met goedkeuring uit Gregorius se *Homilia in Ezechielem* 3 aanhaal:

“Et ideo ex suo genere contemplativa vita est maioris meriti quam activa. Et hoc est quod Gregorius dicit, in III *Homil. Ezech.*, ‘contemplativa est maior merito quam activa, quia haec in usu praesentis operis laborat’, in quo scilicet necesse est proximis subvenire; ‘illa vero sapore intimo venturam iam requiem degustat’, scilicet in contemplatione Dei.”¹⁷⁶

Dit wil dus voorkom asof die kontemplatiewe lewe, ten minste in beginsel, ook vir Tomas bo die aktiewe lewe verhewe is. Daarom vergelyk hy kontemplasie met ’n

¹⁷⁴ *ST II.II*, 183.

¹⁷⁵ Cullinan, *ibid.*

¹⁷⁶ *ST II.II*, 182.2: “En daarom het die kontemplatiewe lewe in die algemeen gesproke groter meriete as die aktiewe. Dit is wat Gregorius sê ... ‘Die kontemplatiewe lewe het groter meriete as die aktiewe omdat dié [laasgenoemde] onder die druk van werk op hande gebuk gaan’, a.g.v. die noodsaaklikheid daarvan om die naaste by te lewer; ‘daardeur [deur die kontemplatiewe lewe] proe [’n mens] egter reeds met intieme genot die komende rus, d.w.s. die kontemplasie van God.’”

heuvel en aksie met 'n vlakte: Beide is nodig, maar eersgenoemde lê op 'n hoër vlak. Kontemplasie sou 'n hoër vlak van waardigheid hê omdat dit 'n beperkte vooruitskouing is van die toekomstige menslike staat – die finale en geseënde vereniging met God. Dit is juis wat met verloop van tyd daartoe bygedra het dat wat volgens Leclercq “not separated, but intermingled, in various proportions and degrees, beyond duality or multiplicity”¹⁷⁷ was (sien hier bo), algaande juis as teenstellings, onversoembare elemente van die Christelike lewe, gesien sou word.

2.2.1.5 Ná die Middeleeue

Alhoewel die beklemtoning van óf kontemplasie óf aksie in groot dele van die Westerse Christendom ná die Middeleeue aan die orde van die dag was, was dit nie oral die geval nie – selfs nie by sommige 16de-eeuse Spaanse mistici, waar die skeeftrekkings of spore daarvan met verwysing na mistiek as ervaring gevind word, nie. Onder van die grootste 16de-eeuse mistici vind ons eweneens pogings om die korrekte balans tussen aksie en kontemplasie te handhaaf soos hulle dit van die monastieke verlede geërf het.

2.2.1.5.a Ignatius van Loyola (1491-1556)

Een van die bekendste figure in die geskiedenis van die Rooms-Katolieke kerk ná die Middeleeue was ongetwyfeld Ignatius van Loyola, 'n uiters praktiese man. Ook by hom vind ons pogings om die balans tussen aksie en kontemplasie te handhaaf. As stigter van die Jesuïete, die “Society of Jesus”/Broederskap van Jesus, het hy juis van sy volgelinge verwag om *simul in actione contemplativus* (“kontemplatiewes-in-aksie”) te wees: kontemplatief *te midde van* hulle ander dagtake. Ruffing noem Ignatius se mistiek dan ook “diensmistiek”, “[that] exemplifies with extraordinary clarity the link between mysticism and action for the good of others – the transformation of society as well as of the hearts and minds of individuals”¹⁷⁸. Steven Ozment gebruik ook vir Ignatius om sy oortuiging oor die mistiek te staaf, dat:

¹⁷⁷ Ibid., 76.

¹⁷⁸ Ruffing, J.K. R.S.M. 2001. “Ignatian mysticism of service”. In Ruffing, J.K., R.S.M. *Mysticism and social transformation*. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 104-28 (104). Ruffing deel hierdie mening met baie ander kenners van Ignasiaanse mistiek; vgl. *ibid.*, 110: “Recent interpreters of Ignatius and his historical project, the founding and governance of the apostolic community, assert an inherent unity between Ignatius the mystic and Ignatius the man of action (H. Egan 1984, Conwell 1997, Idigoras 1994, R. Egan 1990, Arrupe 1985).”

“[b]oth in terms of its objective orientation and its subjective power the mystical enterprise is peculiar, departing the ordinary way to religious truth and salvation for a more direct and intimate communion with God. It reaches further than the normal psychological functions of the soul can grasp and demands more than the normal institutional structures of the church can give. In the most literal sense of the words, the mystical enterprise is transrational and transinstitutional. And because it is such, it bears a potential *anti*-intellectual and *anti*-institutional stance, which can be adopted for the critical purposes of dissent, reform, and even revolution.”¹⁷⁹

Hoewel Ignatius in sy outobiografie noem dat hy mistieke ervarings gehad het, is sy bekendste werk *Exercitium spirituale* (“Geestelike oefeninge”; 1522-1524). Hoewel hierdie werk, anders as dié van ander mistici, nie ’n weergawe en interpretasie van eie ervarings is nie, steun dit wel op sy eie en ander se ervarings. Dit is inderwaarheid ’n handleiding vir ’n reeks godsdienstige aktiwiteite tydens ’n retraite onder leiding van ’n geestelike begeleier. Die veronderstelling daarvan is dat retraite-gangers ’n mistieke transformasie sou ondergaan soortgelyk aan dié van Ignatius, wat op sy roeping uitgeloop het. Eenvoudig gestel, bestaan die oefeninge uit vier weeklikse siklusse van intensiewe gebed en kontemplasie – van die skepping en die mens se plek daarin, die sonde en die gevolge daarvan, die heerskappy van Christus en sy lewe, lyding, sterwe, en die opstanding – ten einde te kom tot die besef van God se liefdesgawes vir jouself, asook tot ’n beslissing oor wat die gepaste reaksie en optrede in antwoord daarop behoort te wees.¹⁸⁰ Vir Ignatius,

“bidden was een praktisch bidden ... Ze is wel degelijk gericht op de liefde en ruimt een grote plaats in voor de dialoog met God, maar is bestemd om een apostolisch leven te inspireren. Het is ‘een meditatie van de daad’ ... Het is de persoonlijke confrontatie van de mens met zijn Heiland ... die hem brengt tot de mystiek van dienstbaarheid aan de zichtbare Christus in de Kerk ... Aan de

¹⁷⁹ Ozment, S.E. 1973. *Mysticism and dissent: Religious ideology and social protest in the sixteenth century*. New Haven, CT: Yale University Press, 8.

¹⁸⁰ In die woorde van Ruffing: “a sequence of meditations focused on the central mysteries of Christian faith and the ministry and teaching of Jesus, which would evoke memory, imagination, desire, and reflection, and dispose the persons to God’s action” (ibid., 108). Vgl. Campbell, G.J. S.J. 1983. “The spiritual exercises”. In Wakefield, G.S. (ed.) *A dictionary of Christian spirituality*. London: SCM, 359-60.

aktiviteit, aan de dienstbaarheid-in-actie, wordt aldus een passiviteit ten grondslag gelegd, waardoor de mens ‘contemplatief-in-actie’ is.”¹⁸¹

’n Belangrike aspek van Ignasiaanse spiritualiteit was verder dat hy ook ’n voorstander van kontemplasie en meditasie deur alle gelowiges, ook niekloosterlinge, was. Op retraite het die Jesuïete dan ook leke dieselfde geestelike oefeninge laat doen waarvoor Ignatius en die orde bekend geraak het.¹⁸²

2.2.1.5.b Teresa van Avila (1515-1582)

Daar is reeds verwys na die mistiek van dié voorbeeld by uitstek van ’n vrouemistikus uit die 16de eeu, die Karmeliet Teresa van Avila. Sy was die skryfster van twee van die invloedrykste mistieke tekste in die geskiedenis van die mistiek: *Camino de perfección* (“Die weg van volmaaktheid”) en *Las moradas del castillo interior* (“Die kasteel van die siel”). Tog vind ons ook by haar ’n versoening van die ideale van aksie en kontemplasie. Bogenoemde werke van Teresa is net twee van haar geskifte wat “het praktisch bewijs [leveren] van zeldzame synthese tussen mystiek leven en apostolisch vernieuwingswerk”¹⁸³. Sy was ook ’n kloosterhervormer en die stigteres van ’n nuwe kloosterorde, die Ongeskoeide Karmelite (1562). Binne die breër Spaanse samelewing van destyds het haar pogings ook gelei tot groter outonomie vir vroue en tot groter integrasie van die sogenaamde *conversos* (Joodse bekeerdes tot die Christelike geloof). Teresa het immers aan beide groepe behoort – haar grootvader Juan Sánchez de Toledo is deur die Inkwisisie vir die beoefening van die Joodse godsdiens veroordeel, sodat sy behoort het tot ’n “familie van bekeerde Jode” (*familia-judea-conversa*) en as sulks aan sosiale diskriminasie blootgestel was. Sy reageer gevolglik skerp teen die afkoms-kultus van die oud-Christene (*el linaje*) in haar outobiografie, *Libro de la vida* (“Boek van die lewe”). In “Die weg van volmaaktheid”, weer, het sy die saak vir die maatskaplike erkenning van vroue en die geestelike vryheid van veral die kontemplatiewe lewe vir vroue opgeneem.

¹⁸¹ Steggink, O. 2003. “Spaanse mystiek van de Nieuwe Tijd.” In Baers, J., G. Brinkman, A. Jelsma, & O. Steggink *Encyclopedie van de Mystiek*. Kampen/Tielt: Kok/Lannoo, 653-68 (662-63).

¹⁸² Vir ’n oorsig van Ignatius se spiritualiteit asook die interpretasie en ontwikkeling daarvan in die vroeë geskiedenis van die Broederskap van Jesus, veral die kragtige formulering van die ideaal van “kontemplasie-in-aksie” van die vroeë Jesuïet Jerome Nadal (1507-1580), sien John O’Malley. 1989. “Early Jesuit spirituality: Spain and Italy”. In Dupré, L. & D.E. Saliers (eds.) *Christian spirituality: Post-Reformation and Modern*. Vol. 18 in the series World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest. New York, NY: Crossroad, 3-27.

¹⁸³ Steggink, O. 2003. “Teresa van Jezus”. In Baers, J., G. Brinkman, A. Jelsma, & O. Steggink *Encyclopedie van de mystiek*. Kampen/Tielt: Kok/Lannoo, 1080-82 (1082).

Volgens Slade lê beide die oorsprong van en regverdiging vir hierdie aktivisme van Teresa in haar mistieke ervarings.¹⁸⁴ In haar outobiografie vertel Teresa hoe sy die weg van mistieke inkeer bewandel het, wat soms die ervarings van die sogenaamde “gebed van rus” en “genade van vereniging” ingesluit het. Na ’n ernstige siekte in 1539 het sy egter deur ’n gebedskrisis gegaan wat, volgens Steggink, die volgende gevolg gehad het:

“... een vitale ontworteling, een confrontatie van haar extraverte natuur met de weg-naar-binnen, het symbool van haar levensgang. Haar leven stond lange tijd in het teken van de vriendschap, maar dan beleefd als een teken van tegenspraak, nl. van ‘vriendschap met God én met de wereld’ ... het contact met God-als-vriend heeft een mystieke basis en bepaald haar omgang met de mensen, haar liefde ook haar voorliefde.”¹⁸⁵

Ten slotte vind ons ook by Teresa ’n interpretasie van die Marta-en-Maria-verhaal, maar hierdie keer met verwysing na Maria Magdalena. Daarin verwerp sy die algemene destydse siening dat laasgenoemde ’n prostituut was deur haar voor te hou as iemand wat aksie en kontemplasie kombineer:

“Teresa’s Magdalene Figure combines the active and contemplative lives: ‘Martha and Mary never fail to work almost together when the soul is in the state [mystical marriage]. For in the active – and seemingly exterior – work the soul is working interiorly, and when the active works rise from this interior root, they become lovely and very fragrant flowers’”.¹⁸⁶

2.2.1.5.c Franciskus van Sales (1567-1622)

’n Laaste voorbeeld vanuit die era net ná die Middeleeue, spesifiek uit die tydvak van die Kontrareformasie, van iemand wat die balans tussen aksie en kontemplasie probeer behou het, is die sekulêre (d.w.s. niemonastieke) kerklike Franciskus van Sales. Sy geestelike werke het ’n geweldige invloed uitgeoefen in die hoogbloei van die Franse

¹⁸⁴ Slade, C. 2001. “St. Teresa of Avila as a social reformer”. In Ruffing, J.K., R.S.M. *Mysticism and social transformation*. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 91-103 (91).

¹⁸⁵ Steggink, *ibid.*, 1081. Hy haal Teresa self ook aan: “Die liefde blijft voortdurend actief en zoekt wat zij kan doen ...’ Dit is het diepste motief van haar hervormend optreden en haar stichtingsactiviteit.”

¹⁸⁶ Slade, 94. Vgl. Moyaert, P. 1998. *De mateloosheid van het christendom. Over naastenliefde, betekenisincarnatie en mystieke liefde*. Nijmegen: Sun, 301-302: “Teresa zwakt zelf het belang van de hoogste mystieke beschouwing af door te wijzen op de noodzaak bidden en handelen, of zoals zij graag verwoordt “Maria en Marta” te laten samengaan. De mystieke genade is pas zinvol als ze een voortzetting krijgt in het leven buiten de momenten van diepe contemplatie.”

mistiek, die 17de eeu, veral op die sogenaamde 17de-eeuse Franse *humanisme dévot*. Hy word hier bespreek omdat, hoewel hy nie ’n kloosterling was nie, hy eweneens ’n belangrike voorloper was van ’n aspek van die mistiek (buiten die verhouding daarvan met aksie) wat in die 20ste eeu weer die onderwerp van bespreking sou raak: die universaliteit daarvan in die Christelike lewe.¹⁸⁷

Franciskus is veral bekend vir sy *Traité de l’amour de Dieu* (“Traktaat oor God se liefde”; 1616), wat hy geskryf het vir Jeanne Françoise Fremyot de Chantal (1572-1641), wie se vriend en geestelike begeleier hy was en onder wie se leiding Fremyot de Chantal die kontemplatiewe Visitasie-orde gestig het. Sy bekendste werk is egter *Introduction à la vie dévote* (“Inleiding tot die gewyde lewe”; 1608), ’n werk wat uiters populêr was – in die 17de eeu én daarna – en in alle Europese tale vertaal is, juis omdat dit so intens fokus op die persoonlike ervaringswêreld van die individu. Die *Introduction* was eintlik die eerste geestelike werk oor lekespiritualiteit deur ’n Rooms-Katolieke skrywer; in effek ’n handleiding vir die gebedslewe en ’n meditasiemetode wat Franciskus as ’n vereenvoudiging van Ignatius se “Geestelike oefeninge” beskou het: “... het salesiaanse metode [het] tot doel om de mediterende tot identifikasie met Christus te brengen: door het overwegen van het leven van Christus eigen te maken.”¹⁸⁸ Franciskus het sodoende in opstand gekom teen die algemene gevoel in 17de-eeuse Franssprekende Europa – dat mistiek die prerogatief is van spesiale mense, nie vir gewone mense beskore nie. Hy dra die boek dan ook uitdruklik op aan “mense in die wêreld”¹⁸⁹, en noem in die voorwoord dat diegene wat vantevore oor die geestelike lewe geskryf het, dit gedoen het vir diegene wat hulle assosiasie met die wêreld opgegee het of dat hulle hulle dit ten doel gestel het om hulle lesers aan te spoor om dit óók te doen.

“The intention of St. Francis, however, is to give spiritual instruction to those who remain in the world, in their professions and in their families, and falsely believe that it is impossible for them to strive for the devout life. Although he mentions the good works that flow from true devotion, St. Francis is insistent that the devout life

¹⁸⁷ In die lig van wat oor Ignatius van Loyola gesê is, kom dit nie as ’n verrassing dat Franciskus van Sales sy opleiding by die Jesuïete ontvang het nie as ’n mens in gedagte hou dat wat Franciskus verkondig het, nie soseer nuut was nie maar wel ’n spiritualiteit daargestel het wat hy verwyder het uit die monastieke raamwerk waarbinne dit eeue lank bestaan het.

¹⁸⁸ Steggink, O. 2003. “Franciskus van Sales”. In Baers, J., G. Brinkman, A. Jelsma & O. Steggink *Encyclopedie van de mystiek*. Kampen/Tielt: Kok/Lannoo, 959-60 (959). Vgl. ook Buckley, M.J. 1989. “Seventeenth century French spirituality: Three figures”. In Dupré, L. & D.E. Saliers (eds.) *Christian spirituality: Post-Reformation and Modern*. Vol. 18 in the series World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest. New York, NY: Crossroad, 28-68.

¹⁸⁹ Borchert, *ibid.*, 43.

will be lived differently by persons in different vocations or professions; all, therefore, should seek the perfection of the devout life, but each one in accordance with his personal strength and the duties of his state in life ...”¹⁹⁰

Anders as baie mistici (van sy tyd sowel as vroeër), het Franciskus – wat die destyds onbenydenswaardige amp van biskop van Genève bekleed het – nie die klem laat val op die pynlike en moeisame kontemplatiewe “donker nagte” en suiwerings van ander mistici nie; eerder op ’n sagter, rustiger, aangename proses.¹⁹¹ In teenstelling met baie teoloë (Protestants én Katoliek) van sy tyd wat die uitverkiesingsleer onderskryf het, het hy dit onomwonde verwerp; hy het die klem geplaas op die universele verlossende wil van God en die verband wat dit het met God se intense medelye met die mens – albei uitdrukkings van die sentrale tema in al Franciskus se werk, van sy briewe tot sy bekendste werke oor die geestelike liefde, naamlik God se liefde.¹⁹² Beide liefde én wil speel ook ’n groot rol in sy antropologie: Een van die belangrikste geestelike reise wat die mens kan onderneem, is dié waarin tot ’n verdiepte verstaan van God gekom word – juis tot ’n verdiepte verstaan van God se medelye en liefde, en daarmee saam die Godgegewe vermoë van die mens om lief te hê, en die manifestasie daarvan in menslike medelye en barmhartigheidsdiens. Dit word ook weerspieël in die menslike wil, wat beheer word deur die mens se natuurlike verlangens/“liefdes”, waarvan die hoogste die (eweneens Godgegewe) drang is om God bo alles lief te hê. Ondanks die frustrering van laasgenoemde deur ’n geskiedenis van vervreemding en sonde, kan die mens groei in ooreenstemming met die liefdevolle en medelydende wil van God, met die hulp van God en met die hulp van kontemplatiewe gebed – wat niks anders as “die liefdevolle, onverdeelde, permanente aandag aan die dinge van God is nie”¹⁹³.

2.2.2 DIE VERSOENING VAN AKSIE EN KONTEMPLASIE MET VERWYSING NA DIE LEWENS VAN MISTICI

Bogenoemde voorbeelde het aangetoon hoe aksie en kontemplasie in die denke van die invloedrykste teoloë uit die geskiedenis versoen is. Ten einde ’n vollediger prent te skets van die versoening van die ideale van aksie en kontemplasie, is dit egter nodig

¹⁹⁰ Aumann, *ibid.*, 12-14.

¹⁹¹ Vgl. Bacik, J.J. *Catholic spirituality: Its history and challenge*. Mahwah, NJ: Paulist Press, 24.

¹⁹² Dit word veral weerspieël in die beeld van God wat Franciskus by uitstek in sy *Traité de l'amour de Dieu* voorhou: diep moederlik en versorgend. Vgl. Buckley, *ibid.*

¹⁹³ Buckley se vertaling uit die *Traité de l'amour de Dieu*, *ibid.*

om ook te let op die getuienis van ander mistici en monastici wat van sodanige versoening spreek. Sommige onder hulle het groot klassieke mistieke werke opgelewer, maar min of selfs niks oor die verhouding tussen aksie en kontemplasie geskryf nie; hulle *lewensverhale* self vorm egter 'n baie waardevolle getuienis oor die versoening van die twee.

Augustinus, Julianus Pomerius en Benediktus van Nursia – na wie reeds verwys is – was geensins die enigste figure in die vroeë geskiedenis van die monastiek wat aksie en kontemplasie in die praktyk gekombineer het nie. Enkele ander belangrike voorbeelde sluit in Basilius die Grote (329-379). Dié Oosterse kerkvader en biskop van Sesarea het in die 4de eeu 'n soort monastiek (senobitiese monastiek) in die Ooste begin wat van die kluisenaartradisies van Palestina en Egipte verskil het. Basilius was teen ekstreme afsondering gekant, omdat dit volgens hom net in diens van die enkeling staan en nie geleentheid bied vir die aankweek en beoefening van die Christelike deugde van geduld, nederigheid en barmhartigheid nie. Die klooster wat hy in Sesarea gestig het, was daarom van die begin af aktief by armesorg betrokke. Nog 'n 4de-eeuse voorbeeld is die man wat, nadat hy biskop van Tours geword het, as Martin van Tours bekend gestaan het (ca. 316-397). Hy het die kloostergemeenskappe Primuliacum en Marmoutier in Suid-Frankryk gestig. Lawrence skryf oor hom:

“Apart from a little copying of manuscripts, the community was to be a contemplative community devoted to prayer, and the monks were expected to remain within the precincts of the monastery. Nevertheless, there is evidence that they often accompanied Martin when he [synde biskop van Tours – LDH] moved among his people. Saint Martin’s own pastoral concerns were clearly shared with his community”.¹⁹⁴

'n Laaste vroeë voorbeeld is die hele tradisie van die Keltiese Christelike monastiek. Hierdie vertakking van Westerse monastiek het onafhanklik van die Latynse monastiek ontstaan – en eeue lank so voortbestaan. Dit is nie net deur uiterse soberheid gekenmerk nie maar ook deur evangelisasiewerk, en het 'n indrukwekkende reeks sendelingmonnike opgelewer (o.a. Columbanus – 529-597, Bonifasius – ca. 672-754, Willibrord – 658-739) wat die sendingpioniers in groot dele van Noord-Europa in die 7de en 8ste eeu was. In Ierland, waar aanvanklik 'n episkopale stelsel van kerkgesag

¹⁹⁴ Lawrence, C.H. 2001. *Medieval monasticism: Forms of religious life in Western Europe in the Middle Ages*. London: Longman, 10.

was, het die abte van groot kloosters met verloop van tyd selfs die pastorale jurisdiksie van die biskoppe oorgeneem.¹⁹⁵

Die Middeleeue bied ook 'n ryk verskeidenheid van mistici wie se lewe van die versoening van aksie en kontemplasie getuig. Een van die bekendste figure uit die Middeleeuse geskiedenis van die Christendom is **Franciskus van Assisi (1182-1226)**. Dat hy 'n mistikus was, is nie te betwyfel nie. Sy apostolaat onder die armes na aanleiding van sy mistieke ervaring in die ontmoeting van armes en melaatses is alombekend; so ook sy natuurmistiek, veral soos dit uitgedruk is in sy *Canticum Fratrīs Solis* ("Lied van Broeder Son") uit sy bekende *Laudes creaturarum* ("Die lof van die skepsels"). Franciskus beskryf sy aktiewe apostolaat in 'n brief wat Lachance as volg aanhaal:

"We are spouses when the faithful soul is joined to Jesus Christ by the Holy Spirit. We are brothers when we do the will of his Father who is in heaven. We are mothers when we carry him in our hearts and bodies through love and a pure and sincere conscience; we give birth to him through his holy manner of working, which should shine before others as an example."¹⁹⁶

In die hagiografiese geskiedenis van Franciskus word hy ook uitgebeeld as iemand wat beide "drunk with divine love" en "filled with the prophetic spirit" was.¹⁹⁷ Deel van Franciskus se profetiese gees was sy aktiewe apostolaat van vrede, wat gesien kan word in sy pogings om vrede te herstel tussen Italiaanse stadstate van sy tyd rondom Assisi, asook sy vredesending na die sultan Melek-el-Karmel tydens die kruistog van 1219.

In al die oogmerke van sy leefwyse is Franciskus nagevolg deur die vroulike been van die Franciskaanse orde, die Arm Clarisse, wat deur Franciskus se vriendin en geestelike dissipel **Clara van Assisi (1194-1253)** gestig is. Dit ondanks die feit dat 'n aktiewe apostolaat prakties moeilik was gegewe die verpligting tot afsondering wat vir alle vroulike geestelikes in die beginjare van die orde gegeld het. Clara was ook nie die enigste vrou wat in die hoog- en laat Middeleeue probeer het om aksie en kontemplasie in haar leefwyse te versoen nie. Uit die tyd vóór sowel as ná haar kan nog heelparty

¹⁹⁵ Sien King, P. 1999. *Western monasticism: A history of the monastic movement in the Latin Church*. Kalamazoo, MI: Cistercian Press, 71ff.

¹⁹⁶ Lachance, P. O.F.M. 2001. "Mysticism and social transformation according to the Franciscan Way." In Ruffing, J.K. R.S.M. *Mysticism and social transformation*. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 55-75 (69).

¹⁹⁷ Legend of the Three Companions, 7:12; 7:24; 10.36 in Lachance, *ibid.*, 65.

voorbeeld genoem word, waarvan twee selfs in paragraaf 2.1.2.2 hier bo genoem is as voorbeelde van die mees affektiewe, visioenryke mistici van die Middeleeue! **Brigitta van Swede (1203-1273)** het 'n duidelike kontemplatiewe sowel as aktief-profetiese leefwyse gevolg. Sy het as raadgewer van groot kerklike leiers sowel as sekulêre heersers opgetree. Dít ondanks haar hoogs affektiewe mistiek (tydens 'n verblyf van ses maande in die Heilige Land het sy verskeie visioene oor die lyding en dood van Christus ontvang) en die feit dat sy die sogenaamde Brigittiene ('n kontemplatiewe kloosterorde vir vroue) gestig het.

Uit die 14de eeu het ons die uitstekende voorbeeld van **Katerina van Siëna (1347-1380)**.¹⁹⁸ Dis nie toevallig dat sy 'n lid was van die sogenaamde *Mantellae* nie – 'n groep lekevrue, meestal weduwees, wat nou verbonde aan die Dominikane was. Katerina bly by uitstek die 14de-eeuse vroulike voorbeeld van die kombinasie van kontemplasie met 'n apostolaat van prediking en vredemaking.¹⁹⁹ Woods noem haar dan ook die “mystic in the marketplace”²⁰⁰ en som haar spiritualiteit soos volg op:

“Catherine’s life and teaching focused on the overwhelming immensity of God’s love for all creation; the redeeming passion and death of Jesus, the Incarnate Truth, the Bridge between God and humanity, and the ardent Lover of the soul; and the response of self-transcending love by God’s friends, expressed in the service of truth and justice, particularly towards the poor and suffering ...”²⁰¹

Katerina het nie net jare lank die siekes en haweloses versorg nie, maar ook op vredesendings na Florence en ander stede gegaan. In 1375 oortuig sy pous Gregorius XI om uit Avignon terug te keer na Rome en sodoende die “Babiloniese ballingskap”

¹⁹⁸ Katerina van Siëna is die naamgenoot van 'n ander baie bekende mistikus wie se lewe ook 'n toonbeeld van die versoening van aksie en kontemplasie is: **Katerina van Genoa (1447-1510)**, die stigteres van Italiaanse hospitale. Met verwysing na Battista Vernazza se *Dialogues*, waarvan die oorspronklike weergawe in 1548 geskryf is en wat 'n getroue weergawe van Katerina van Genoa se leer oor Goddelike liefde bied, skryf Aumann: “The importance of the *Dialogues* is that they correspond with the mystical experiences of several saints of the time; they propose a high degree of love of God which is free from self-interest; and they place as a condition for the attainment of this perfect love the expression of love of neighbour” (ibid., 211).

¹⁹⁹ Vgl. McGinn, B. 1998. *The flowering of mysticism. Men and women in the New Mysticism (1200-1350)*. Vol. III van *The presence of God: A history of Western Christian mysticism*. New York, NY: Crossroad, 14 [hierna *Flowering*]: “Even the *Major Life* of Catherine written by the Dominican friar Raymond of Capua between 1384 and 1395, which concentrates on the saint’s mystical gifts, stresses the fact that these were given to her not only in private but also in the public forum of worldly activity ... Obviously, this form of *unio mystica* is in continuity with the ancient tradition, insisted on by many monastic mystics, that the highest form of spiritual attainment was to be seen in some combination of action and contemplation.”

²⁰⁰ Ibid., 94.

²⁰¹ Ibid., 97.

van die kerk te beëindig. Onder Gregorius XI se opvolger het Katerina haar onvermoeid vir hervorming en eenheid in die kerk bearbei, veral via die stroom briewe wat sy geskryf het – aan die pous self, kardinale, biskoppe en lede van die aristokrasie, in Rome en in die res van Europa.²⁰² Katerina van Siëna staan in die tradisie van **Hildegard van Bingen (1098-1179)**, die bekende Benediktynse abdis wie se korrespondensie, reise en preke (in kerke, kloosters én op markpleine!) – wat op die hervorming van kerk en samelewing gemik was – gesien kan word as die eerste in ’n ry Middeleeuse vrouemistici wat ’n duidelike “polities aktiewe” apostolaat gekombineer het met ’n mistieke spiritualiteit.

Ook die beroemde Vlaamse en Rynse mistici van die 14de eeu het die korrekte balans tussen aksie en kontemplasie probeer volg. In die tradisie van Tomas Aquinas het hulle studie gekombineer met ’n mistieke spiritualiteit. Die bekendste onder hulle is **Meister Eckhart (ca. 1260 – ca. 1328)**, wat ook een van die bekendste predikers van sy tyd was. Woods verklaar:

“What Eckhart would have received as his Dominican legacy is an emphasis on the Truth of the Word, that is, on study leading to contemplation in the widest sense, and that leading to (and from) apostolic activity, specifically preaching.”²⁰³

Hoewel Eckhart, volgens Woods, die klassieke apofatiese roete gevolg het – soortgelyk aan dié van sy nabye tydgenoot, Gregorius van Palamas in die Ooste en die beoefenaars van die *via negativa* in die Weste (soos die skrywer van die *Cloud of unknowing* en Van Ruysbroeck) – was Eckhart nooit ’n quiëtis nie: “For him, as for the Dominican spiritual tradition as a whole, action and contemplation are ultimately one.”²⁰⁴ Fox haal Eckhart ook só aan:

“In contemplation you serve only yourself, in good works you serve. If a person were in such a rapturous state as St. Paul once entered, and he knew of a sick man who wanted a cup of soup, it would be far better to withdraw from the rapture for love’s sake and serve him who is in need.”²⁰⁵

²⁰² Haar invloed in die geskiedenis van die Rooms-Katolieke Kerk is in 1970 erken toe sy saam met Teresa van Avila deur pous Paulus VI tot die eerste vroulike doktors van die kerk verklaar is.

²⁰³ Woods, *ibid.*, 81.

²⁰⁴ *Ibid.*

²⁰⁵ Fox, M. O.P. 1982. “Meister Eckhart and Karl Marx: The mystic as political theologian.” In Woods, R. (ed.) *Understanding mysticism*, 541-63 (542-43). Vgl. veral ook Fox se konklusie m.v.n. Eckhart se preek oor die gelykenis van die goue muntstukke (teksvers: Luk. 19:12): “To know God and creatures as they are is to know that God suffers when creatures suffer. Such knowledge is the beginning of compassion which is an active effort to relieve creaturely *and* divine suffering. To know God *and* the universe *and* people suffer together is to know how

Hoewel Eckhart se geskrifte ten tyde van sy dood onderdruk is weens 'n hangende klag van kettery teen hom, het sy aanhangers in die Rynland sy idees en geskrifte bewaar en gekoester. Twee van sy dissipels, die mistici Henricus Suso (ca. 1295-1366) en Johannes Tauler (ca. 1300-1361), het eweneens – soos hulle meester – 'n mistieke spiritualiteit gekombineer met die skryf van vele geestelike werke en 'n aktiewe apostolaat van prediking.

Die sterk invloed van die Rynlandse mistici op die sogenaamde Begyne-beweging in Noord-Europa in dieselfde tyd word onder meer weerspieël in die Begynse kombinasie van aksie, in die vorm van barmhartigheidswerk, en kontemplasie.²⁰⁶ Die invloed van hierdie mistici, gekombineer met dié van die Franciskane en Dominikane (wat dikwels as geestelike begeleiers van die huise van Begyne aangestel is), het in die 13de en 14de eeu gesorg vir 'n ontploffing van mistieke spiritualiteit in Noord-Europa. 'n Goeie voorbeeld van 'n Begynse mistikus is **Maria van Oignies (ca. 1175-1213)**. McGinn beskryf haar soos volg:

“... Mary of Oignies, had been portrayed by their hagiographers as combining both contemplative prayer and active good works ... Like other beguines, her experience as loving bride allows her to serve as an intercessor powerful with God, someone able to rescue souls from purgatory, perhaps even from hell itself. Her union with the Savior and her visionary gifts provide her with a prophetic responsibility for the welfare of the church ... The beguine's sense of service was scarcely an abstract one. Her solidarity with the dead and empty Christ led her to the “true desert” (*waren wuestenunge*) of everyday life, where the Divine lover is met in emptiness and humble service of others.”²⁰⁷

thoroughly political and nonprivatized some mysticism can be. Indeed *anima mea anima nostra* has selfdom or never been so highly thought of as in Meister Eckhart's mysticism. The redemption of the one is the redemption of all. Eckhart does not sentimentalize compassion – compassion for him is an awareness of our ontological togetherness, of kinship of all creatures and all being. ‘All creatures are interdependent’, he declares, and it is for this reason that we serve one another” (553).

²⁰⁶ Twee van die bekendste Begynse mistici was **Hadewijch (d. ca. 1336)** en **Marguerite van Porete**. Lg. het in 1310 op die brandstapel gesterf weens haar mistieke werk *Speculum simplicium animarum* (“Spieël van eenvoudige siele”). Vir die politieke ondertone van laasgenoemde werk, die sosio-politieke implikasies van die Begynse leefwyse en die versoening van aksie en kontemplasie onder die Begyne oor die algemeen, sien Jantzen, G.M. 2001. “Disrupting the sacred: Religion and gender in the city.” In Ruffing, J.K. R.S.M. *Mysticism and social transformation*. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 29-44.

²⁰⁷ McGinn, *Flowering*, 243.

Ander voorbeelde van 'n soortgelyke versoening tussen mistieke en aktiewe spiritualiteit is ook ná die Middeleeue te vind, spesifiek wat betref die hervorming van die kerk en kloosterordes, in die lewensgetuigenis van die Italiaanse Dominikane Katerina de Ricci (1522-1590) en Osanna van Mantova (1449-1505), asook die Arm Clarissa Battista Varani (1458-1572) en die Karmeliet Magdalena van Pazzi (1566-1607).

'n Laaste ná-Middeleeuse voorbeeld van versoening van 'n kontemplatiewe en aktiewe lewe kom uit die era van die Kontrareformasie: Vincent de Paul (1581-1660), die stigter van die Vincentiërorde en die Dogters van Liefde-orde. Borchert beskryf Vincent as een van die eerste mistici wat eerder die taal van aksie as dié van kontemplasie verkies het: “He tuned in with ‘antennas of love’ ... to every cry of distress from galley-slaves, abandoned babies, beggars, neglected children, the physically or mentally ill, the homeless and the fugitives. He spoke a language that everyone understood, even when he used mystical words”²⁰⁸.

2.2.3 AKSIE EN KONTEMPLASIE: DIE SKEIDING VAN DIE WEE

Daar is in die vorige afdeling verwys na die skeeftrekkings wat sedert die 17de eeu plaasgevind het in die beskouing van mistiek as ervaring. Dit is ook te sien in die verhouding tussen aksie en kontemplasie. In die resepsie van Ignatius van Loyola se werk onder die Spaanse geestelike meesters en daarna onder die 17de-eeuse Franse mistici, is kontemplasie byvoorbeeld al meer vereenselwig met uiterse mistieke toestande wat soms met somatiesse manifestasies of visioene en fantasieë gepaardgegaan het. Hierdie fantasieë, wat nou as “mistiek” beskou is, het dikwels die kerkowerhede met wantroue vervul. In die Verligting is kontemplasie dan ook in die besonder aangeval. Met die klem op rasionaliteit in die Verligting was dit deels verstaanbaar, gegewe die ekstatiiese, visioenryke konnotasies wat kontemplasie (of mistiek, soos dit sedert die 17de eeu genoem is) verkry het.

Gelyklopend hiermee, maar meer vanaf sekulêre kant, is 'n wig al fermier tussen aksie en kontemplasie ingedryf – dit wat soveel monastieke mistici in die voorafgaande eeue probeer verhoed het. Dit het reeds voor die 17de eeu begin.²⁰⁹ In die Renaissance,

²⁰⁸ Borchert, B. 1994. *Mysticism: Its history and challenge*. York Beach, ME: Samuel Weiser, 44.

²⁰⁹ Vgl. Waaijman, 2002, 344 met verwysing na die veranderde betekenis van die woord “kontemplasie” reeds in die 16de eeu: “In the 16th century, contemplation formed the vital center of methodical exercises, psychological insight and orientation to practice, [which] would also prove to be the end of the overarching role which the term “contemplation” fulfilled with respect

met die opkoms van nasiestate en waardering vir die mens en menslike talente, vermoëns en samelewing, het die teenstelling tussen aktiewe en kontemplatiewe leefwyses op weinige uitsonderings na wedersyds uitsluitend geraak. Vanuit die aktiewe perspektief is 'n kontemplatiewe bestaan as nuttelose luiheid, bygeloof of fanatisme beskou. Uit die kontemplatiewe perspektief is aktiwiteit in die wêreld al meer as onsuier, profaan of ydel beskou. Denkers soos Denis Diderot (in sy *La religieuse*, 1796) het aanvalle op die monastiek geloods. Cicero haal in sy *De officiis* vir Plato aan waar hy (Plato) met stelligheid die onderlinge afhanklikheid tussen mense beklemtoon, tesame met die aktiewe plig teenoor vaderland en gemeenskap. Vir die humaniste van die Renaissance was dié gedeelte uit *De officiis* 'n inspirasie tot barmhartigheid en gemeenskapsgerigtheid. Nadat hierdie “ideologie van burgerlike altruïsme” – soos Vickers²¹⁰ dit noem – in die sosiale denke opgeneem is, geïnternaliseer is en die norm geraak het, is alle vorme van die kontemplatiewe bestaan aangeval as sosiaal afwykende gedrag. Hierdie siening van sekulêre owerhede is dan ook in die 18de en 19de eeu weerspieël in die (soms gewelddadige) onderdrukking van kontemplatiewe kloosterordes.²¹¹ In 1781 het die keiser van die Heilige Romeinse Ryk, Josef II (1741-1790), byvoorbeeld 'n dekreet uitgevaardig waarvolgens beslag gelê kon word op alle eiendom van kloosters wat nie barmhartigheidsdiens of onderwysfunksies verrig nie. Later is ook alle aktiewe ordes onderdruk. Dit sou voortduur tot Josef se dood. In Frankryk is die Commission des Réguliers laat in die 18de eeu gestig. Hulle het aanvanklik kleiner kloosters gesluit, kleiner ordes ontbind en beperkings op nuwe toetredes tot kontemplatiewe kloosters geplaas. Met die Franse Revolusie het dié onderdrukking verskerp: Die Assemblée Nationale Constituante (die Grondwetlike Vergadering) het in 1790 alle kloostergeloftes nietig verklaar. Aktiewe ordes is vir eers gespaar, maar ook net tot 1792. Kloosterlinge wat hulle teen hierdie wetgewing verset het, is as vyande van die Revolusie gebrandmerk; baie van hulle sou onder die guillotine sterf. Na Robespierre se dood, in 1794, is die vervolging 'n kort tydjie verslap; onder die Directoire (Direktoraat) sou dit egter hervat in 1795. Eers in 1807 kon kontemplatiewe ordes hergroepeer en hulle leefwyse hervat soos voor die Revolusie, en kon die talle kontemplatiewe monnikke en nonne wat uitgewyk het na

to the entirety of the spiritual way. Contemplation became something separate, something individual, and the object of involved speculations ...”

²¹⁰ Vickers, B. *ibid.*, 7.

²¹¹ Vir 'n oorsig van hierdie onderdrukking van kontemplatiewe monastiek in Wes-Europa, sien King, P. 1999. *Western monasticism: A history of the monastic movement in the Latin church*. Kalamazoo, MI: Cistercian Press, 317-39.

Engeland (waar hulle beskerm is deur die Catholic Relief Act van 1791, wat die vryheid om hulle leefwyse te volg, gewaarborg het) na die Kontinent terugkeer. Weens die geografiese omvang van die Heilige Romeinse Ryk en die verowerings van die Franse Revolusionêre leer het soortgelyke onderdrukking oor groot dele van Wes-Europa heen plaasgevind.

Die rede vir die vyandigheid teenoor die monastieke bestaan kan natuurlik ook op sekere punte by die beweging self gevind word. Die monastieke beweging het immers van die vroegste tye af onder skeeftrekkings, korrupsie en skandale in eie geledere gebuk gegaan. Beskuldigings van luiheid, elitisme, ydelheid, ensovoorts onder kloosterlinge was daarom in sommige gevalle geregverdig. Die rede vir die teenkanting teen die kontemplatiewe monastiek lê egter deels óók by die mistici en monastieke teoloë self wat, in hulle pogings om die verhouding tussen aksie en kontemplasie te verwoord, dikwels terme ingespan het wat maklik verstaan kon word as waardebelaaië teenstellings, soos teorie vs praktyk, afsondering vs gemeenskap, werk vs ledigheid. Dit sou gevolglik soms onmoontlik wees om 'n uitkoms te vermy wat Vickers soos volg beskryf:

“What began as a dualism ends up as a monism, with additional animus against its opposed, its alternative way of life. Part of the reason for this opposition, which in some extreme cases reaches the point where neither side can understand the other, lies in the tendency to reitualize the choice of life into a once-for-all decision.”²¹²

Hoe dit ook al sy, ook om hierdie rede sou daar eers weer laat in die 19de en in die 20ste eeu pogings aangewend word om die lank gekoesterde wedersydse aanvulling van aksie en kontemplasie te herstel.

2.3 Op pad na 'n definisie: mistiek – 'n geskiedenis van korreksie

Tot dusver is gesien wat die betekenis van die mistiek oorspronklik was en hoe dié definisie deur die geskiedenis heen verander of selfs gekorrupteer is. Vervolgens gaan stilgestaan word by die herlewing in die belangstelling in mistiek laat in die 19de en in die 20ste eeu en hoedat sekere korreksies plaasgevind het, maar ook hoe sekere vraagstukke opnuut na vore getree het. Soos die “weg van korrupsie”, is ook die “weg van korreksie” van wat mistiek is 'n ingewikkelde pad; talle stemme klink op wat

²¹² Ibid., 2.

mekaar dikwels weerspreek. Hierdie nuwe of herwonne insigte word vervolgens behandel aan die hand van die twee hoofvraagstukke in hierdie ondersoek: Dié na die aard van kontemplasie (of dan in hedendaagse terme, mistiek) en die verhouding tussen aksie en kontemplasie.

2.3.1 DIE VRAAG NA DIE AARD VAN KONTEMPLASIE

2.3.1.1 Die probleem van kontemplasie/mistiek as ervaring

Die eerste en mees rigtinggewende ondersoeke laat in die 19de en vroeg in die 20ste eeu na die aard van mistiek was dié van William Inge, William James, Friedrich von Hügel en Evelyn Underhill.²¹³

By **William Inge (1860-1954)** is die klem op mistiek as ervaring nog baie sterk. Hierdie Anglikaanse teoloog en godsdienstfilosoof reageer rondom die draai van die eeu op die kritiek teen die institusionele kerk van sy tyd en op kritiek teen die gesag van die Bybel, deur geloof juis op *ervaring* te baseer. Sy stigtelike werke lei baie lesers tot groter waardering vir godsdienstige ervaring. Dit geld veral van droefheid²¹⁴, wat hy sien as deelneming in Christus se lyding. Volgens Inge is die mistieke intuïsie “om die gees self toe te lê op ’n sfeer wat die rasionalisme te bowe gaan” en “die poging om in denke en gevoel die immanensie van die ewige in die tydelike en van die tydelike in die ewige te bewerkstellig”²¹⁵.

Ook die Amerikaanse pragmatiese filosoof **William James (1842-1910)** praat nog sterk in terme van ervaring oor mistiek, al is dit dan as *sui generis*-ervaring. Sy siening van die mistiek sit hy uiteen in sy werk *The varieties of religious experience* (1902).²¹⁶ Na aanleiding van sy studie van die outobiografiese getuienisse van figure uit verskillende godsdienstige agtergronde plaas James die mistieke bewussyn op ’n voortgaande kontinuum waarvolgens hy dan vier kenmerke van die mistieke bewussynstoestand onderskei²¹⁷:

²¹³ Vgl. Steggink, *ibid.*, 43.

²¹⁴ Vgl. Webster se aanhaling van Inge: “In his ‘Confessio Fidei’, he [Inge] wrote: ‘Faith needs the help of imagination to make its affirmations real ... The true religion for each of us is the most spiritual view of reality we are able to realize and live by.’” Webster, A. 1986. “W.R. Inge.” In Wakefield, G.S. (ed.) *A dictionary of Christian spirituality*. London: SCM, 213-14.

²¹⁵ Sien Steggink, *ibid.*

²¹⁶ James, W. 1903. *The varieties of religious experience: A study in human nature*. London: Longmans.

²¹⁷ Vgl. Baers, “Evoluerend Westers denken over mystiek in de twintigste eeuw”, 170-81.

- 1) Die onuitspreeklikheid of onsegbaarheid van mistieke ervarings – ten diepste is dit onmoontlik om die mistieke ervaring te verwoord. Volgens James moet 'n mens, ten einde iets van die mistieke ervaring te kan verstaan, iets daarvan ervaar het om te kan “voel” wat die mistikus ervaar het.²¹⁸
- 2) Mistieke bewussynstoestande het, volgens James, ook 'n noëtiese (van die Grieks *noetikos* – “van die intellek”) kwaliteit wat die *suiwer* gevoelsmatige aard daarvan ontken. Dit bied insig in diep, eksistensiële waarhede waar diskursiewe denke tekortsiet (James beskryf dit as “states of insight into the depths of truth unplumbed by the discursive intellect”²¹⁹). Dié noëtiese kwaliteit beteken dus nie dat die mistiek “intellektueel” is in die logiese, rasideel-analistiese sin nie; “it rather infers that knowledge can be grasped by intuition and insight”²²⁰.
- 3) Die mistieke bewussynstoestand is verbygaande en boonop van korte duur. Hoogtepunte duur selde langer as enkele ure, meestal nie langer as 'n halfuur nie.
- 4) Hoewel vrywillige oefeninge – ook liggaamlike oefening – die weg tot hierdie toestand kan voorberei, is die menslike wil nie aktief in die mistieke bewussynstoestand nie; dit word aan 'n transendente krag onderwerp.²²¹

James se sienings in *The varieties* is dikwels gekritiseer en word steeds gekritiseer,²²² byvoorbeeld dat hy 'n te essensialistiese benadering volg of dat hy die persoonlike of private kant van godsdiens te sterk beklemtoon ten koste van die institusionele kant daarvan. Nogtans bly *The varieties* een van die invloedrykste godsdiensfilosofiese werke van die moderne era.

McGinn noem die leketeoloog **Baron Friedrich von Hügel (1852-1925)** se tweedelige werk *The mystical element of religion as studied in Saint Catherine of Genoa and her friends* (1908) een van die meesterstukke van die moderne studie van

²¹⁸ Vgl. Steggink, O. 2003. “William James.” In Baers, J., G. Brinkman, A. Jelsma & O. Steggink *Encyclopedie van de mystiek*. Kampen/Tielt: Kok/Lannoo, 992 vir die volgende Nederlandse vertaling uit een van James se briewe: “Hoewel ik zo 'n (mystiek) godsbewustzijn in de meer directe en sterke betekenis niet bezit, toch is er iets in mij dat reageert wanneer ik anderen hoor spreken. Ik herken een diepere stem. Er is iets dat me zegt: daar zit waarheid in. [...] Noem dit als je wilt, mijn mystieke kiem. Het is een heel gewone, veel voorkomende kiem”. Vgl. McGinn, *Foundations*, 291: “While James does not reduce religion to mysticism, he does claim ‘that personal religious experience has its root and center in mystical states of consciousness.’”

²¹⁹ James, *ibid.*, 380.

²²⁰ Cox, *ibid.*, 25.

²²¹ Vgl. Cox, *ibid.*: “The implication of this characteristic is that mystical states almost always bring with them the feeling of something *given*. At the highest level of his experience the mystic feels overwhelmed by a greater will than his own, which subsides temporarily into abeyance.”

²²² Vgl. bv. McGinn, *ibid.*, 293.

die mistiek.²²³ Daarin identifiseer Von Hügel eerstens drie dominante kragte in die Westerse beskawing: die Hellenisme, die Christendom en die wetenskap. Volgens hom is 'n harmonieuse balans tussen dié drie nodig vir die voortbestaan van 'n gesonde samelewing. Vervolgens gebruik hy die Christendom as voorbeeld van harmonie tussen hierdie drie elemente om sodoende tot 'n godsdienstilosofie te kom waarvolgens dié elemente in alle godsdienste te vind is. Vir Von Hügel bestaan alle godsdienste dus uit die interaksie tussen drie elemente: die histories-institusionele element daarvan (wat op herinnering betrekking het en in die Christelike geloof deur die “Petrusdimensie” verteenwoordig word); die analities-spekulatiewe element (wat die rede betrek – die Pauliniese dimensie van die Christendom); die intuïtief-emosionele element (wat met die wil en aksie verband hou – die Johannese dimensie van die Christendom). Hierdie drie dimensies – institusionalisme, intellektualisme en mistisisme – is vir Von Hügel die drie hoofelemente of modaliteite van geloof en staan in 'n dialektiese verhouding tot mekaar. Elkeen is geneig om die ander te wil oorheers, maar die doel wat nagestreef moet word, is om die balans tussen die drie te behou. Ook Von Hügel se sienings is en was nie bo kritiek verheue nie.²²⁴

Geen skrywer oor die mistiek in die 20ste eeu is meer gelees nie as **Evelyn Underhill (1875-1941)**.²²⁵ Haar klassieke werk, *Mysticism: A study in the nature and development of man's spiritual consciousness* (1911), verdeel sy in twee dele, 'n onderskeid wat 'n baie belangrike invloed op latere definisies van mistiek sou uitoefen. Die eerste deel handel naamlik oor “die mistieke feit”; die tweede oor “die mistieke weg”. Deel van die rede vir Underhill se boek was ook as reaksie teen die kenmerke van die *mistiek as ervaring* soos gelys deur James; gevolglik het sy haar eie lys kenmerke van *mistiek as proses* geformuleer.²²⁶

²²³ Ibid.

²²⁴ Vgl. McGinn, *ibid.*, 296.

²²⁵ McGinn, *ibid.*, 273. Volgens Steggink “maakte [Underhill] ... de mystieke teologie tot een respectabele dissipline voor de intellectuelen in die tijd.” Steggink, O. 2003. “Evelyn Underhill.” In Baers, J., G. Brinkman, A. Jelsma & O. Steggink *Encyclopedie van de mystiek*. Kampen/Tielt: Kok/Lannoo, 1092.

²²⁶ Underhill lys die volgende vyf kenmerke: 1) Egte mistiek is nie passief en teoreties nie, maar aktief en prakties. In die mistiek gaan dit om 'n organiese lewensproses waarby die hele “self” van die mens betrokke is. 2) Mistiek is transenderend en spiritueel gerig op die Onveranderlike. Daarom is mistici nie soseer in die wêreld van sigbare verskynsels geïnteresseerd nie, maar ook nie vervreemd van hulle medemens – soos die teenstanders van die mistiek dikwels beweer – nie. 3) Die Onveranderlike is vir die mistikus 'n lewende en persoonlike objek van liefde, nie van ondersoek nie. Die “mistieke *élan*” word dus voortgebring deur algehele oorgawe in liefde, nie deur 'n oppervlakkige emosie nie. 4) Die lewe in vereniging met die Een is op 'n kwalitatief hoër vlak as die alledaagse bestaan en word teweeggebring deur 'n proses van omvorming, die

Nog 'n vroeë voorbeeld van iemand wat die idee van mistiek as sielkundige ervaring bevraagteken het, was die ab van die Benediktynse klooster van Downside, **Edward Cuthbert Butler (1858-1934)**. Butler het hom vir 'n terugkeer na die “eenvoudige praktiese mistiek” van Augustinus, Gregorius en Bernardus beywer – en vermy dit sodoende om die mistiek te bespreek wat op daardie tydstip eerder op die werk van Teresa van Avila en Johannes van die Kruis gefokus het. Volgens Butler staan sy bronne 'n soort mistiek voor wat nievisionêr is en weinig belang by “psigofisiologiese toestande” het; hy het dit beskou as 'n korrektyf op die twyfelagtige vorme van mistiek wat in die 13de eeu met die opkoms van die affektiewe mistiek begin ontwikkel het.

Ook die belangrike 20ste-eeuse ondersoeker van die mistiek, **Anselmus Stolz (1900-1942)** – 'n Benediktyn van die beroemde klooster van Maria Laach – het onomwonde verklaar dat (veral die Spaanse) mistici sedert die 16de eeu te veel op die sielkundige ondersoek van mistieke toestande gekonsentreer het ten koste van die objektiewe gronde van mistiek, wat setel in Christus se genade soos gekommunikeer deur die sakramente en liturgie van die kerk.²²⁷

2.3.1.2 Die vraag na die universaliteit van mistiek

Daar is reeds gewys op Von Hügel se drie hoofelemente of modaliteite van geloof (waarvan een die mistieke is) wat in elke gelowige se lewe weerspieël word, en dat 'n gesonde balans tussen die drie nodig is om gesonde geestelike volwassenheid in elke persoon te verseker. Mistiek was dus vir hom, ten minste wat die Christendom betref, 'n universele verskynsel. Ook Butler was van mening dat álles Christene op die een of ander wyse tot mistieke kontemplasie geroepe is. **Kenneth Escot Kirk (1886-1954)**, professor in morele en pastorale teologie aan en later biskop van Oxford, het ook in sy Brampton-lesings van 1928 beklemtoon dat “the mystical experience is at once the commonest and the greatest of human accidents. There is not one of us to whom it does not come daily ... What Christianity offers, with its fellowship and sacraments, its life

²²⁷ mistieke weg, wat lei tot 'n heeltemal nuwe persoonlikheidsstruktuur en die ontketening van nuwe of latente bewussynsvorme (Underhill, 1963, 82-94 in Steggink, *ibid.*, 45).
Vgl. Baers, *ibid.*, 160: “[Stolz trek] ... het bestaansrecht van een psychologie van de mystiek geenzins in twijfel. Het bestaansrecht van een psychologie gaat echter volgens hem net iets te ver wanneer men het psychologische voor de beslissende factor in het mystieke process gaat houden.”

of prayer and service, its preaching of the Incarnate Son of God, is the same vision in ever-increasing plenitude.”²²⁸

Een van die langdurigste debatte oor die aard van die mistiek het in die eerste helfte van die 20ste eeu geheers tussen die volgelingen van **Augustin-François Poulain S.J. (1836-1919)** en dié van **Abbé August Saudreau (1859-1942)**. Hierdie debat het onder meer gewentel om die vraag of die roeping tot mistieke kontemplasie universeel geldend is, vir alle Christene. Poulain het daarop aangedring dat daar geen universele oproep tot mistieke ervaring bestaan nie. Omdat hy oortuig was dat die bereiking van mistieke gebed buite die mens se vermoëns lê en volledig van genade afhang, sonder die samewerking van die subjek, het hy skerp onderskei tussen gewone gebed en sogenaamde *contemplatio infusa* (letterlik “kontemplasie wat ingestort word”). Laasgenoemde behoort tot die proses van mistieke vereniging en dit is op grond daarvan dat hy gevoel het daar is geen sprake van ’n universele oproep tot mistieke ervaring nie – dit hou verband met besondere genade, bo en behalwe dié wat vir gewone heiligmaking van die mens nodig is. Saudreau, weer, was van mening dat mistieke kontemplasie die doel van die Christelike lewe by alle gelowiges moet wees, of dit nou bereik word of nie. Hy het dit gegrond op sy verwerping van die onderskeid tussen aktiewe kontemplasie en “kontemplasie wat ingestort word”, wat hy as ’n 17de-eeuse korruptering van die mistiek beskou het.

Op die hoogtepunt van die kontrovers in Frankryk het die Spaanse Dominikaan **Juan Arintero (1860-1928)** hom beroep op die kerkvaders en die ervarings van mistici in die geskiedenis om die eenheid tussen die geestelike lewe (askese en mistiek), die plek van kontemplasie wat ingestort word in die normale ontwikkeling van ’n lewe van genade, en mistieke ervaring (wat noodwendig die samewerking van die Heilige Gees en die gawes van die Heilige Gees vereis) as ’n universele moontlikheid vir alle Christene te verdedig. Ook Artinero se student **Reginald Garrigou-Lagrange (1877-1964)** argumenteer ten gunste van die bestaan van ’n universele roeping tot die mistieke lewe. Volgens hom is daar net een weg na Christelike volmaaktheid, en dit begin met die gawe van genade van Bo, word gevoed deur die gawes van die Heilige Gees en eindig in kontemplasie.²²⁹

²²⁸ McGinn, *Foundations*, 275.

²²⁹ Die debatte oor die universaliteit van die mistieke roeping en die onderskeid tussen aktiewe en ingestorte kontemplasie was ook nie tot Frankryk beperk nie. In Duitsland het Joseph Zahn kant gekies vir Saudreau, teen Poulain, terwyl die Benediktyn Alois Mager die twee standpunte probeer versoen het in sy *Mystik als Lehre und Leben* (1934).

Jacques Maritain (1882-1973) – ’n groot kenner van die mistiek – het, hoewel hy Poulain in baie opsigte gesteun het, van hom verskil deurdat hy (Maritain) oortuig was alle mense is wel geroepe om te leef in die besef dat God, wat Liefde is, in die mens se hart “woon”. Omdat mistiek net ’n intense vorm van geloof is, is al wat mistici van ander gelowiges onderskei die intensiteit by hulle van die wete van Goddelike inwoning. Ook Anselmus Stolz het saamgestem met die mening dat alle Christene tot die mistieke lewe geroepe is, aangesien ook hý die mistieke lewe as verlengstuk van die geloof gesien het.

Hoewel bogenoemde kontrovers ná die Tweede Wêreldoorlog afgeneem het in intensiteit, het die Rooms-Katolieke debat oor die mistiek voortgegaan. Dit het saamgeval met die Tweede Vatikaanse Konsilie se oproep (in die dekreet *Gaudium et spes*) om meer aandag aan “die tekens van die tyd” te gee en om die evangelie dienoooreenkomstig te verkondig.²³⁰ Daar was egter ook al vroeër ’n skuif in Katolieke teologie, weg van die dominante neoskolastieke model, om vir die sogenaamde Transendentale Tomisme plek te maak.

In die tweede helfte van die 20ste eeu het die Transendentale Tomisme amptelike aanmoediging gekry deurdat die dokumente van die Tweede Vatikaanse Konsilie die skolastieke taal en kategorieë laat vaar het. Belangrike name in hierdie verband is **Karl Rahner (1904-1984)** en Bernard Lonergan (1904-1984). Veral Rahner is vir ons belangrik. Hy word die *doctor mysticus* van die 20ste eeu genoem, en sy invloed was beslissend. Die mistiek het Rahner sy hele loopbaan lank geïnteresseer en hy was ’n voorste segspersoon vir die apofatiese mistieke tradisie in die 20ste eeu. Hy was ook die vernaamste Europese verteenwoordiger van die sogenaamde “draai na die subjek” of die antropologiese oriëntasie in die Rooms-Katolieke teologie sedert die Tweede Vatikaanse Konsilie. ’n Sentrale tema hiervan was die bewussyn van die historiese gesitueerdheid van die menslike subjek, en pogings om die basis van kennis van die realiteit van God te ontdek in die gewone of “sekulêre” ervaring van die menslike subjek.²³¹ Hoewel Rahner in terme van mistieke ervaring praat, praat hy genuanseerd daaroor en onderskei hy tussen twee soorte mistieke ervarings waarvan die kenmerk van universaliteit slegs vir een daarvan geld. ’n Sentrale tema van Rahner se teologie is die oriëntasie van die eindige subjek tot die oneindige God. Vir hom bly God altyd die hoogste (“ultimate”) misterie. Soos talle mistici, sien Rahner die progressie tot

²³⁰ Baers, *ibid.*, 203.

²³¹ McGinn, *Foundations*, 286.

Christelike volmaaktheid as 'n voortgaande verdieping van die bewussyn van God se onverstaanbaarheid.²³² Die dogmatiese sleutel tot Rahner se verstaan van mistiek berus op die onderskeid wat hy tref tussen die transendentale ervaring (dit wil sê, die *a priori*-openheid van die mens tot die hoogste misterie) en die bonatuurlike ervaring (waarin Goddelike transendensie nie langer veraf is nie, maar aan die subjek gekommunikeer word in nabyheid en onmiddellikheid). Rahner benadruk dat daar 'n wederkerige eenheid (nie eenselwigheid nie) bestaan tussen ervaring van God en self, wat in interpersoonlike verhoudings bereik word: "... unity between love of God and love of neighbor is conceivable only on the assumption that the experience of God and the experience of the self are one."²³³ Hy onderskei ook tussen die ervaring op sigself en die latere tematisering daarvan in bewustelike nadenke daaroor. Dit is waarom Rahner op twee maniere van mistiek kan praat: **1)** die sogenaamde "mistiek van die alledaagse lewe" – dit wil sê, om God te vind en te dien in alle aspekte van menslike ervaring, selfs die mees gewone en roetine-ervarings, en **2)** "uitsonderlike" mistieke ervarings. Rahner verwerp die elitistiese siening wat mistiek beskou as 'n hoër vorm van Christelike volmaaktheid, verhewe bo liefdevolle diens aan die naaste; nogtans praat hy van uitsonderlike mistieke ervarings as paradigmatische intensifikasie van die ervaring van God, wat vir almal toeganklik is. Dus is dit moontlik, volgens McGinn²³⁴, dat mistieke ervaring in Rahner se model indirek wel 'n "hoër" vorm van ervaring kan wees. Hy haal Rahner aan: "... inasmuch as the mystical phenomenon (as cause and effect) may be an index of a Christian's acceptance of the grace of God's self-communication proffered him or her in an existentially very intense degree." Rahner dring egter daarop aan dat die vraag of mistieke ervaring die hoogtepunt van die normale ontwikkeling van die menslike subjek is of nie, eerder op die terrein van die empiriese sielkunde lê as op dié van die teologie. Want sulke ervarings (Rahner noem dit *Versenkunserfahrungen* of *-phänomene*, wat McGinn vertaal met *depth experiences*, *altered states of consciousness of experience of suspension of the faculties*) is in wese natuurlike verskynsels en potensialiteit van die menslike subjek, of dit nou volgens die sielkunde gesien word as deel van die subjek se natuurlike groei tot volwassenheid via genade of nie. As die sielkunde sulke ervarings wel as normale deel van bogenoemde

²³² Ibid.

²³³ Ibid.

²³⁴ Ibid., 287-88.

proses sien, dan is mistieke ervarings – of hulle nou as sulks beskryf word of nie – ’n kerndeel van die proses om waarlik mens en waarlik Christen te word.

2.3.1.3 Die vraag na die bybelse begronding van die mistiek

Van die vroegste ondersoekers van die mistiek in die 20ste eeu was oortuig van die bybelse basis van mistiek. Inge het dit byvoorbeeld in die geskrifte van Paulus en Johannes gevind en dit het ook vir hom die mees outentieke verwerkliking daarvan gebied. Die vraag na die bybelse begronding van die mistiek het egter veral sommige Bybelwetenskaplikes na aan die hart gelê.

Die fokus van sulke studies was dikwels op die Pauliniese geskrifte.²³⁵ Anselmus Stolz was die eerste persoon wat die sentrale rol van mistiek in die Pauliniese geskrifte ondersoek het, spesifiek met verwysing na Paulus se weergawe in 2 Korintiërs 12:1-6 van sy ekstatische ervaring (die wegvoering na die sogenaamde “derde hemel”). Hierdie passasie het, tesame met die verhaal van Moses se ontmoeting met God op Sinaïberg (Eksodus 34), ’n sentrale rol gespeel in die geskiedenis van die Christelike mistiek as ’n model van mistieke ervaring as die ervaring van God se teenwoordigheid.

Die belangrikste aspek van die ondersoek na mistiek by Paulus was egter die fokus op die betekenis van die uitdrukkings “in Christus” en “Christus in ons” soos Paulus hulle gebruik. Daar is gepoog om te bewys dat die spreekwyse van “vereniging met Christus” verstaan moet word as in ooreenstemming met óf die siening van mistiek in die patristiek soos deur Louth en Bouyer uiteengesit (sien par. 2.1.1) óf met hoe dit later – in die Middeleeue – verstaan is, of andersins dat dit geensins as “mistiek” verstaan moet word nie. Adolf Deismann (1866-1937) was die eerste persoon wat hierdie uitdrukkings met die oog op hulle mistieke strekking ondersoek het. Dit is onmoontlik om hier die verskillende aspekte en menings weer te gee wat in dié debat geopper is. (Alfred Wikenhauser bied ’n goeie beeld van hierdie kontroversie deur te verwys na die sienings van sommige verteenwoordigers van verskillende Nuwe-

²³⁵ Paulus se briewe is natuurlik nie die enigste bybelse tekste wat bestudeer is met die oog op die uitwysing en interpretasie van mistieke elemente daarin nie. Soortgelyke elemente was ook al die onderwerp van vele ondersoeke van byvoorbeeld die Johannesbriewe en -evangelie. Lg. geskrifte het, veral weens hulle sterk tema van die liefde tussen God en mens, baie mistici beïnvloed; die Johannesevangelie het vir baie mistici as basisdokument gedien. Knowles (ibid., 16) noem dan ook Joh. 17:21-23 die “mistikus se manifes”. Maar ook Ou-Testamentiese tekste is opnuut ondersoek vir die mistieke elemente daarin, veral Psalms – en die teks wat die meeste in die geskiedenis as “mistieke bybelse teks” gefigureer het: Hooglied (vgl. Jacobs, L. 1977. *Jewish mystical testimonies*. New York, NY: Schocken). Soos met die Pauliniese tekste, het hierdie ondersoeke dikwels opponerende bevindings opgelewer (vgl. McGinn, *Foundations*, 74ff.).

Testamentiese denkskole uit die eerste helfte van die 20ste eeu oor hierdie vraag.²³⁶) Aan die een kant was daar diegene, soos Paul Feine, wat die bestaan van enige mistiek by Paulus heftig ontken. Vir Feine het die uitdrukkings en passasies wat gewoonlik as bewys vir die bestaan van mistiek by Paulus gebruik is, eerder 'n eskatologiese as mistieke strekking. Ernst von Dobschütz het eweneens gevoel dat daar by Paulus geen sprake van mistiek is nie, dat Paulus se frases “in Christus” en “Christus in ons” bloot etiese onderwysings behels. Aan die ander kant het iemand soos H.E. Weber 'n baie sterk saak uitgemaak ten gunste van die bestaan van Pauliniese mistiek – alhoewel Wikenhauser glo hy het “mistiek” in die proses weer tot 'n bloot subjektiewe ervaring gereduseer. Weber was oortuig dat diegene wat die bestaan van mistiek in Paulus ontken, 'n te eng konsep van die mistiek het deurdat hulle dit gelykstel aan die poging tot volslae opgaan in of versmelting met God.²³⁷ Wikenhauser se eie siening kan geneem word as voorbeeld van 'n Nuwe-Testamentikus wat Louth en Bouyer se beskouing (par. 2.1.1 hier bo) weerspieël. Vir hom is daar twee elemente in 'n gebalanseerde siening van mistiek by Paulus. Aan die een kant is daar 'n vorm van mistiek wat slaan op die objektiewe verhouding met Christus wat die mens deur die doop in 'n staat van vereniging met Hom stel:

“The essence of mysticism is the establishment of such an immediate fellowship between God and man, and since it is the sacrament which establishes the relationship, it is best described as sacramental mysticism. The word mysticism has a conventional meaning which appears when we speak of the Mystical Body of Christ, or describe Baptism as a mystical death and resurrection. When we use the word mysticism here in that sense, we must note carefully that it refers to *the objective and divine side* of the union with Christ which Paul teaches ... [He] uses the phrases ‘in Christ’ and ‘Christ in us’ to sum up his teaching about this union”²³⁸
[my beklemtoning – LDH].

Hierdie “objektiewe element” lei verder tot die oortuiging by Wikenhauser dat dit vir Paulus 'n “vereniging met Christus” is wat geld van alle Christene, sonder uitsondering, én dat dit geld “quite independently of their momentary disposition of soul”.²³⁹ Die tweede element, wat verband hou met ons vraag later oor die verband

²³⁶ Wikenhauser, *ibid.*, 92ff.

²³⁷ Wikenhauser, *ibid.*, 101.

²³⁸ Wikenhauser, *ibid.*, 104. Sien ook Dupré, L. 1989. “The Christian experience of mystical union.” *The Journal of Religion* 69 (no. 1, Jan.): 1-13 (1).

²³⁹ Wikenhauser, *ibid.*, 93.

tussen aksie en kontemplasie (as mistiek in die sin wat Wikenhauser dit hier bedoel) is eweneens belangrik:

“In addition to the objective and divine aspect there is *also a subjective and human side* of union with Christ. A Christian can be called a mystic only if, in addition to being objectively united with Christ, he is aware of this union and lets it influence him. In other words the objective union with Christ, which Baptism establishes, must become an active union in the sphere of piety and conduct”²⁴⁰ [my beklemtoning – LDH].

2.3.1.4 Die vraag na “versmelting” en die alternatief van “teenwoordigheid”

Daar is genoem dat een van die vernaamste besware wat teen die mistiek geopper word, is dat dit ’n poging van die mens is om tot vereniging met God te kom. Underhill het egter reeds onder “mistiek” verstaan: “the expression of the innate tendency of the human spirit towards complete harmony with transcendental order, whatever be the theological formula under which that order is understood”. Hierdie harmonie is dikwels in die geskiedenis as “vereniging met God” beskryf; Underhill het dit egter reeds verstaan eerder as “ingaan in God se teenwoordigheid”.²⁴¹ Ook Butler het reeds in 1923, volgens McGinn, eerder op die antieke tema van kontemplasie as die ervaring van God se teenwoordigheid gefokus. McGinn haal Butler dan ook aan waar hy sê dat “contemplation at its highest limit is identical with the mystical experience, and involves the claim of the mystics ... to an experimental perception of God’s Being and Presence”²⁴². Cox haal ook vir William Inge oor hierdie aspek aan:

“For the religious mystic, which in the context of this book means the Christian mystic, this apprehension becomes the direct experience of the Presence of God. This is one of the simplest as well as most profound definitions of mysticism and was expressed succinctly by W.R. Inge: ‘[m]ysticism means communication with God, that is to say with a Being conceived as the supreme and ultimate reality. If what the mystics say of their experience is true, if they have really been in communion with the Holy Spirit of God, that is a fact of overwhelming importance, which must be taken into account when we attempt to understand God, the world, and ourselves.’”²⁴³

²⁴⁰ Ibid., 104-105.

²⁴¹ McGinn, *Foundations*, 273.

²⁴² Ibid., 276.

²⁴³ Cox, *ibid.*, 21.

Een van die grootste kampvegters vir die siening van kontemplasie as die bewussyn van God se teenwoordigheid – eerder as versmelting met God – was **Joseph Maréchal S.J. (1878-1944)**. Sy vernaamste werk in hierdie verband is die artikel “On the feeling of presence in mystics and non-mystics” (1908). Hierin stel Maréchal dit dat in sy studie van mistici die idee van vereniging met God nie as uitgangspunt gebruik word nie. Hy doen eerder ’n sielkundige en filosofiese ondersoek na die gevoel van teenwoordigheid as *a priori*-voorwaarde waarvolgens die mistikus tot insig in en oordeel oor die werklikheid kan kom. Aan die hand van sielkundige data en epistemologiese analise bevind Maréchal dat daar in die mens se vermoë om te ken en te verstaan ’n transendentale dinamiek is; ’n drang na groter integrasie en vereniging, wat ’n transendentale Objek vereis ten einde dit te bevredig. Hy verklaar dat mistieke tekste daarop wys dat direkte, intuïtiewe kontak met ’n transendentale Objek – God – inderdaad moontlik is, al gebeur dit selde in hierdie lewe. Die besondere sielkundige toestand wat die voorbereiding vir sulke intuïtiewe kontak kenmerk, kan nie net empiries-deterministies ondersoek word nie maar ook aan die hand van die teologie en die filosofie. Laasgenoemde twee doen dit eintlik meer korrek, met groter getrouheid aan die bronne van die mistiek, en verstaan hierdie kontak as spesiale genadegawe wat lei tot ’n intellektuele gewaarwording van die onmiddellike teenwoordigheid van God.²⁴⁴

Nog ’n vroeë voorbeeld van ’n kenner van mistiek wat dié siening gedeel het, is **Rufus Jones**. Vir hom was mistiek: “the type of religion which puts the emphasis on the immediate awareness of relation with God, on direct and intimate *consciousness of the Divine Presence*”²⁴⁵ [my kursivering – LDH]. Waaijman haal op dieselfde punt vir Paul Mommaers aan, wat mistiek beskryf as:

“waarneming van een *onvergelykbare teenwoordigheid* ... de teenwoordigheid van iets wat hemzelf (de mysticus) overstijgt en veel werkliker is dan al hetgeen men doorgans voor werklikerheid aanziet”²⁴⁶ [Mommaers se beklemtoning].

Meyer haal in hierdie verband ook byvoorbeeld vir **Robert Zehner** aan:

“No orthodox mystic (...) can well go farther to say that his individual ego is melted away in God by love: something of the soul must clearly remain if only to

²⁴⁴ Vgl. McGinn, *ibid.*, 299.

²⁴⁵ Jones, R. 1909. *Studies in mystical religion*. London: MacMillan, xv.

²⁴⁶ Waaijman, 2003, 61.

experience the mystical experience. The individual is not annihilated, though transformed and 'deified' as St John of the Cross says (...)" ²⁴⁷

'n Onlangse interpretasie van die aard van die mistiek, wat baie belangrik vir hierdie ondersoek is en wat eksplisiet 'n kritiek en korreksie daarstel op die siening dat mistiek vereniging in die sin van versmelting is, is dié van **Josef Sudbrack** in sy *Die vergessene Mystik und die Herausforderung des Christentums durch New Age*.²⁴⁸ In sy gesprek met die New Age spreek Sudbrack twee vraagstukke aan: 1) Is die siening juis, dat mistiek die ervaring van vereniging met God is in die sin van versmelting met gepaardgaande oplossing van die individualiteit en persoonlikheid van die mistikus? 2) Indien nie, watter alternatief bestaan daarvoor? Eersgenoemde vraagstuk word hier bespreek; by laasgenoemde sal weldra stilgestaan word.

Volgens Sudbrack word die Christendom voor sekere uitdagings gestel deur die New Age, wat hy as 'n "nuwe opkomende fundamentele behoefte aan religiositeit" of die "Nieuwe Religiositeit" beskryf.²⁴⁹ Van die uitstaande kenmerke van die NR is egter die "wantrouwen tegen het kille weten". In hulle "hypostatering van de ervaring ten koste van de rationaliteit" beroep die aanhangers van die NR hulle onder meer op die mistici, mistiek synde die "topervaring" van alle godsdienstige beleving.²⁵⁰ Nog 'n kenmerk van die NR is hulle New Age-holisme – die aandrang dat alles en almal verweef is in die geheel van die werklikheid en dat begrip van een deeltjie van die geheel begrip van die geheel impliseer, en andersom – waarin individualiteit opgehef word ten gunste van die funksionele samehang van die sisteem in die geheel. Dit is dan ook in hierdie geloof in die bestaan van en in die soeke na die bewussynsverruiming van hierdie vergete "oerwaarheid" van eenheid en sintese waar die aanhangers van die Nuwe Religiositeit sterk steun op die mistici, wat "altijd [leefden] in het allesomvattende centrum, in de eenheid van zijn".²⁵¹

Sudbrack gee dan 'n interpretasie van Meister Eckhart wat vir baie verteenwoordigers van die NR dié voorbeeld van die eenheid – dit wil sê, die versmelting – van mens en God is. Hy verwys na 'n preek van Eckhart, *Qui audit me*

²⁴⁷ Meyer, *ibid.*, 55; hy haal Zaehner aan uit: 1951. *Mysticism: Sacred and profane*. London, 29.

²⁴⁸ 1988. Würzburg: Echter. Die teks van dié werk wat in hierdie studie gebruik word, is die 1990-Nederlandse vertaling daarvan deur Bert van Rijswijk: *De vergeten mystiek: Het christelijk geloof en de uitdaging van New Age*. Baarn: Ten Have.

²⁴⁹ *Ibid.*, 9.

²⁵⁰ *Ibid.*, 19-20, 39. Vgl. 27: "Tenslotte gaat het [in die NR] om iets ... dat behoort tot de wereld van het religieuze zoeken en de religieuze ervaring (mystiek)."

²⁵¹ *Ibid.*

(“Wie my hoor”), waarin Eckhart die metafoor van kleur en sig gebruik. Ten einde ’n kleur, byvoorbeeld blou, te kan sien, moet die oog “leeg” wees van alle ander kleur. Sien ’n mens blou, is dit wat die oog sien en dit wat gesien word, dieselfde ding. Net so is die oog waarmee die mens vir God sien ook dieselfde oog waarmee God die mens sien. In ’n Platoniese synsopvatting sien Eckhart dus “gekleurd-wees” as één enkele eenheidvormende, ontologiese realiteit waarin die oog én die objek wat gesien word, deel of partisipeer. Ten einde dit te kan doen, moet ander ervaringskwaliteite vir eers uit die oog geweier word. Die Platoniese kennisopvatting van partisipasie en die identiteit van synskwaliteite geld, vir Eckhart, ook (veral!) vir Godservaring en Godskennis. Sudbrack haal Eckhart soos volg aan:

“Het is de natuur van de ziel dat zij God opneemt; en dat kan men zeggen met betrekking tot de edelste waarop de ziel kan bogen. Daarin draagt de ziel het beeld van God en is zij gelijk aan God. Er kan geen beeld zijn zonder gelijkheid.’ ... [Vandaar:] Wie God ‘ervaart’ of ‘kent’ ... is in juist dit vermogen God te ontmoeten in zijn zijn ‘één’ met God. Kennen-ervaren is niets anders dan deelhebben aan wat de inhoud van het kennen uitmaakt, in dit geval aan het zijn van God.”²⁵²

Tot sover lyk die beskuldigings van panteïsme wat die kerk van sy tyd teen Eckhart gebring het, geregverdig. Maar Eckhart gaan verder: “Wanneer God het schepsel aanziet, geeft hij het daarmee zijn zijn. Wanneer het schepsel God aanziet, ontvangt het daartegen zijn zijn.”²⁵³

Hoewel Eckhart dus oortuig is daarvan dat God en mens in die sielsgrond van die mens één syn vorm, is God se “zijn als zelfstandig zijn en als oorsprong van het zijn, het schepsel daarentegen als voortdurend ontvangen en totale afhankelĳkheid”²⁵⁴. Hier raak die beeld van die oog ontoereikend. Sodat die liggaam kan sien, is naamlik eers ’n oog nodig om sigself te kan identifiseer met dit wat gesien word. By die siel is dit anders – dié ontvang sy syn van God, en as ontvangende wese word dit één met God: “De radicale afhankelĳkheid van het schepsel van God en de totaliteit van het zijn in God staan teenoewer elkaar, maar vormen één zijn.”²⁵⁵ Verder, hoe meer ’n mens *jouself* word – jou diepste sielsgrond verwesenlik – des te meer *afhanklik* word jy van

²⁵² Ibid., 51.

²⁵³ Ibid., 53.

²⁵⁴ Ibid.

²⁵⁵ Ibid.

God; hoe duideliker word dit dat jy 'n “afkomstige syn” is, wat in 'n dinamiese, voortdurende proses van gee en ontvang vanaf God is. Daarom reken Sudbrack: “Alleen by oppervlakkige beschouwing kan iemand de verdenking van pantheïsme staande houden, de verdenking dat er volgens *Meester Eckhart* een substantieel-ontologische eenheid met God zou bestaan.” Hy vergelyk dit ook met die uitlating van Augustinus: “Gij, God, bent mijn innerlijker dan mijn diepste innerlijk!”, wat dikwels aangehaal word, maar sonder die tweede deel daarvan – “... en hoger dan mijn allerhoogste” – wat biddend uitgespreek is tot God en wat in Eckhart se woorde sou lui:

“Gij, God, bent in uw zijn geheel en al één met de laatste diepte van mijn zijn – maar alleen omdat gij geheel en al anders bent dan ik en omdat ik mij van mijzelf bewust word, des te dieper ervaart ik mijn totale afhankelijkheid van God.”²⁵⁶

Vir die doeleindes van hierdie studie is dit eers genoeg om kennis te neem van Sudbrack se interpretasie van Eckhart. Dit toon aan dat, hoewel daar by Eckhart sprake is van “vereniging”, selfs “versmelting”, dit op 'n baie spesifieke manier verstaan moet word: nie as die oplossing van die self en die verlies van individualiteit nie, maar juis as 'n paradoks – hoe meer absoluut, hoe meer relatief; hoe meer één, hoe meer afhanklik; geheel één, geheel afhanklik.²⁵⁷ Sudbrack vind hierin sy respons op die Nuwe Religiositeit.

Die tweede voorbeeld, wat Sudbrack gebruik om dieselfde punt te stel, is die natuurmistiek van die Jesuïet en paleontoloog Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955) [hierna Teilhard]. Laasgenoemde word, nog meer as Meister Eckhart (inderdaad, deur die bank), in NR-kringe voorgehou as voorbeeld van die kulminasie van die mistieke drang tot eenheid en sintese van die hele werklikheid. Volgens Robert Faricy²⁵⁸ probeer Teilhard 'n antwoord verskaf op 'n primêre godsdienstige probleem van ons tyd, dié van “die twee gelowe”: Hoe kan die oënskynlik onversoembare Christelike afkeer van én aangetrokkenheid tot menslike vooruitgang, liefde tot God én tot die wêreld versoen en as wedersyds aanvullend gesien kan word? Ten einde dit te doen, sê Faricy, het Teilhard 'n evolusieteorie ontwikkel wat 'n raamwerk bied vir sy teologie van die verrese Christus as die fokuspunt van alle evolusie, die evolusie van die menslike geskiedenis en vooruitgang ingesluit, waarin geloof in God en die wêreld versoen word

²⁵⁶ Ibid., 54.

²⁵⁷ Vgl. *ibid.*, 55-56.

²⁵⁸ Faricy, R. S.J. 1986. “Teilhard de Chardin.” In Wakefield, G.S. (ed.) *A dictionary of Christian spirituality*. London: SCM, 372-73.

en wat dien as basis vir die ontwikkeling van 'n soort “mistiek van betrokkenheid in die wêreld” deur liefde en die vereniging van alle dinge in Christus. Sudbrack gee ook sy interpretasie van hierdie vereniging by Teilhard.

Volgens Teilhard se outobiografie *La coeur de la matière* is daar 'n absoluutheid in alle materie ondanks die feit dat dit 'n eindelose geneigdheid het om tot stof te vergaan en eindeloos uiteen wil beur in “een loutere veelheid”. Die absoluutheid van die skepping vind Teilhard in die evolusionêre energie tot vooruitgang daarvan, wat 'n “synthetische, mystieke totaaloverzicht [tot] een allesomvattende tendens tot éénworden, tot-zichzelf-komen, tot ‘zich ineerrollen’ (*enroulement*)” vertoon. Hy beskryf dan die evolusionêre proses waartydens 'n kristal vanuit 'n oerimpuls van energie ontwikkel tot lewe, tot die psigiese, tot die mens in sy/haar persoonlike vryheid, in gemeenskap en uiteindelik tot die menslike gemeenskap as toekoms-utopie, tot kosmiese eenheid as die hoogste eenheid. Telkens word die vorige stadium onverminderd in die volgende geïntegreer.

Hierdie vooruitgaande en stygende krag moet self egter 'n ewige bestaan hê, sowel as die vermoë om die materiële te verenig. Dít vind Teilhard in die prinsipe van Christus wat, volgens die Christelike dogma, die “materie geworden absolute God”²⁵⁹ is. In Christus, wat beide “‘persoon op zichzelf en kosmisch centrum dat positief de evolutie draagt’”²⁶⁰ is, word alle materie met Goddelike absoluutheid deurtrek en “de ‘materie’ is daarom absoluut omdat zij in de ban is van de absoluutheid van God”²⁶¹. Wat egter 'n bepalende beginsel in hierdie uiteensetting van Teilhard is, is die sentrale Christelike konsep van die *liefde*: “daarmee werd alle natuurlijke causaliteit, alle evolutionaire kracht verheven en in persoonlijke toewending voleindigd”²⁶². Sudbrack haal Teilhard aan in verband met die verskil tussen die Oosterse en die Christelike mistiek:

“Voor de oosterse mystiek voltrekt zich de oplossing van het vele in het ene door de onderdrukking van het vele. De westerse mystiek gaat uit van de idee dat het vele van een convergenten in de hoogst mogelijke vorm in zichzelf worden verwerkelijk. God daalt door Christus in het vele af om het tot zich te trekken.”²⁶³

²⁵⁹ Sudbrack, *ibid.*, 58.

²⁶⁰ Brüsche, R. 1987. *The meaning of the “sense of plenitude” in Teilhard de Chardin’s early life and work*. Soos aangehaal in Sudbrack, *ibid.*

²⁶¹ Sudbrack, *ibid.*

²⁶² *Ibid.*

²⁶³ *Ibid.*, 60.

Dit is juis die liefde – die mees universele, die allergrootste en die mees misterieuse van alle soorte energie in die kosmos – wat verhoed dat die “convergente” eenheid die veelheid oplos, want die liefde verenig, en dié vereniging “personaliseert”. In Teilhard se woorde:

“Bereiken twee geliefden ooit een volkomener bezit van zichzelf dan op het moment dat ... de een zich in de ander verliest? Verwerkelijk de liefde niet overal om ons heen, op elk moment, in de gemeenschap, de zogenaamde hoogst tegenstrijdige daad van ‘persoonlijkheidsvorming’ door totalisering? Waarom zou zij het niet op een dag in aardse dimensies herhalen wat zij dagelijks in verkleinde mate doet?”²⁶⁴

Hiervolgens is die hoogtepunt van persoon-word in liefde “om tot sigself te kom” (wat hy *sentrerend* noem) deur uit die eie sentrum te tree (*ekssentrerend*): Nie ék nie, maar jý is die sentrum van my liefde, van my persoonwording. In die “jy-sê” gaan die persoon dus nie onder nie, maar kom die persoon juis tot stand. Daarom, ooreenkomstig Teilhard se beginsel dat alle voorafgaande stadia onverminderd in die hoëre stadia bly voortbestaan, gaan die persoon ook nie onder in die ontwikkeling van ’n proses van opeenvolgende stadia – van individu na gemeenskaplike na kosmiese eenheid – nie: “In het kosmische proces van het éénwording van de materie gaan de personen niet ten onder, maar worden in de liefde pas zichzelf; in de liefde verenigt de veelheid van de wereld zich doordat de afzonderlijke personen zich ‘excentreren’, zich verbinden met de geliefde en pas volledig persoon worden”. Ook belangrik om te onthou: Die “geëksentreerde” sentrum van alle mense wat met mekaar deur “personalisasie” één word, is Christus, wat die bron is van “zowel menslike groepen als individuele mensen er vreugde in scheppen elkaar aan te nemen en mee te trekken tot eenheid in blijdschap ...”²⁶⁵

Weer eens vind Sudbrack in sy eie interpretasie, hier van Teilhard, ’n antwoord wat van dié van die NR verskil: Deurdat vereniging verpersoonlik, laat dit ’n mens nie ondergaan in die algemeenheid van die evolusie tot kosmiese eenheid nie. Want hierdie vereniging is nie gebaseer op ’n bewussynsverruiming en eenheid sonder differensiasie (soos by die NR) nie, maar op liefde.²⁶⁶ Dus: Ook by Teilhard is sprake van mistieke vereniging; maar, soos by Meister Eckhart, moet dit nie verstaan word as die opheffing

²⁶⁴ Ibid., 61.

²⁶⁵ Ibid., 62-63.

²⁶⁶ Ibid., 63.

of vernietiging van die individu nie. Die vraag wat vervolgens gestel moet word, is wat Sudbrack dan in die plek daarvan voorstel – met ander woorde, watter “soort” mistiek hier ter sprake is wat vereniging behels maar nie versmelting nie. Dit is die tweede punt van Sudbrack se ondersoek, en dit handel oor “die vergete mistiek” binne die Christendom.²⁶⁷ Dit is hier waar Sudbrack praat van “eenheid as ontmoeting”, oftewel “ontmoetingsmistiek”.

Volgens Sudbrack berus Teilhard se mistieke sintese op die insig dat die “de meest nabije en ook – ontologisch beschouwd – eerste, al overige funderende werkelijkheid” gesoek moet word in die liefde tussen twee persone, dit wat die Joodse geleerde Martin Buber die *betrekking* noem: Die werklikheid is nie ’n subjektiwiteit wat die objek verteer nie; dis die ontmoeting, die *betrekking*, tussen subjek en subjek – ’n eenheid van hart, van gesindheid, van bedoeling, maar nie die oplossing van substansies nie.²⁶⁸ Vir Teilhard is die afsonderlike objek (of beter: subjek) en sy/haar betrekking (’n mens en jou liefde) ten nouste verbonde – hoe hoër die waarde van die afsonderlike objek, des te inniger die liefdesbetrekking daarvan; in so ’n mate dat die objek wat die hoogste waarde het die nouste (liefdes-)“eenheid” kan daarstel, sodat dit eintlik nie meer objek genoem moet word nie, maar subjek! Volgens Sudbrack is die alternatief, “eenheid deur oplossing” of “eenheid deur (liefdes-)betrekking”, die grondvraag vir elke filosofie en elke mistiek: Albei gaan om die vraag na die eenheid van die geheel. In die moderne filosofie het die transendentale filosofie eenheid probeer konsipieer deur verskeidenhede te oorkom. ’n Ander filosofiese stroming (waarvan Martin Buber, meen Sudbrack, die prominentste verteenwoordiger is) het eenheid eerder verstaan vanuit die perspektief van ontmoeting – in Teilhard se terme: vanuit die liefde wat verenig deur te personaliseer.

Verder voel Sudbrack dat, ten einde self ’n probleem te beoordeel, ’n mens jou altyd op eie ervaring beroep. Wanneer ons skepties of hoopvol van eenheid droom, doen ons dit daarom dikwels vanuit goed omskrewe voorbeelde daarvan – byvoorbeeld van ’n *natuurervaring* waarin ’n mens geheel en al in die belewing van die kosmos opgaan, van *selfervaring* waarin jy in jouself rus en uitrus of (seker die algemeenste) vanuit ’n *liefdeservaring* waarin jy jouself in ’n ander “vergeet”. Interessant genoeg is hierdie drie voorbeelde van ervarings ook dié wat die meeste in mistieke tekste aangetref word, vandaar die onderskeid tussen natuurmistiek (waarin die mens sigself

²⁶⁷ Sudbrack, *ibid.*, 66.

²⁶⁸ *Ibid.*

ervaar as “opgelos” en ingebed in die kosmiese ritme van ontstaan en sterf), selfmistiek/wesensmistiek (die objeklose rus in die oneindigheid van die self) en Godsmistiek (wat uitloop in die oorgawe aan die transendente Absolute – God). Teilhard meet eenwees ook nie soos in die Boeddhistiese nirwana, waar alle teenstellings opgehef word, nie. Hy gebruik ’n maatstaf waarvan die hoogtepunt lê in die liefde teenoor ’n “jy”:

“Het dubbelgebod van de christelijke ‘moraal’, liefde tot God en liefde tot de naaste, heeft zeker een equivalent in de mystieke ervaring van God en van de naaste. Wie het ‘jij’ van de menselijke liefde heeft ervaren, zal gemakkelijker ‘Gij’ tegen God kunnen zeggen; en omgekeerd, wie God als ‘Gij’ heeft ervaren, staat gemakkelijker open voor de menselijke liefde. Geheel losmaken van de ‘objectiviteit’ van zijn ervaring kan men de ‘subjectiviteit’ van de mysticus niet.”²⁶⁹

Teenoor die neiging van die menslike verstand om te verenig sonder om te onderskei (die vermoë tot abstrahering), wat bloot ’n denkvermoë is en nie ’n weerspieëling van die ontologiese waarheid nie, staan die mens se vermoë om “de andere (mens) niet op te lossen in een begrijpelijk begripssysteem (van de filosofie of de anatomie of de psychologie) maar hem te accepteren, in zijn unieke persoon-zijn ja tegen hem te zeggen. Dat is het vermogen tot liefhebben, tot vertrouwen, tot ontmoeten, dat vermogen van het hart.”²⁷⁰

2.3.1.5 Die vraag na onmiddellikheid

Een van die kenmerke van die mistiek wat die meeste 20ste-eeuse ondersoeke daarvan as vanselfsprekend aanvaar het, was dat die mistieke toestand op die een of ander direkte ervaring van God/direkte bewussyn van God se teenwoordigheid berus. Dit was egter nie deurgaans die geval nie. In die groot Poulain-Saudreau-debat het Saudreau ook verskil van Poulain se siening van die direktheid van die bewussyn van God. Saudreau was eerder van mening dat God net op indirekte wyse ervaar word.

In die laaste dekades van die vorige eeu is hierdie debat op die spits gedryf deurdat die term “ervaring” self opnuut onder die loep geneem is in godsdiensfilosofiese kringe, waar die debat tussen die sogenaamde konteksturalisme en

²⁶⁹ Ibid., 68.
²⁷⁰ Ibid., 69.

niekonteksturalisme reeds meer as twee dekades lank woed.²⁷¹ Teen die agtergrond van hierdie debat staan een van die belangrike temas in die 20ste-eeuse ondersoek na die mistiek: die godsdienstige perennialisme (“religious perennialism”).²⁷² Die term is eksplisiet met die mistiek verbind in Aldous Huxley se werk *The perennial philosophy* (1954), waarin hy mistieke ervaring die “gemeenskaplike kern” van alle godsdienste noem.²⁷³

In 1978 het ’n groep kontemporêre godsdiensfilosowe en kenners van die mistiek onder redakteurskap van Steven Katz *Mysticism and philosophical analysis* gepubliseer en dit in 1983 opgevolg met ’n tweede volume, *Mysticism and religious traditions*.²⁷⁴ In sy eie bydrae tot *Mysticism and philosophical analysis*, “Language, epistemology and mysticism”²⁷⁵, spreek Katz hom uit ten gunste van die kontekstuele studie van mistiek. Vanuit sy eie konstruktivistiese posisie bevraagteken Katz duidelik die ouere “essensialistiese” siening van mistiek, van byvoorbeeld William James en Evelyn Underhill²⁷⁶, asook die perennialisme van Huxley en Stace. Hoewel dit gegaan het oor die vraag na die moontlikheid van universele mistieke ervaring (oor godsdienstige grense heen)²⁷⁷, was Katz en sy medekonstruktiviste se argument dat “experience itself, as well as the form in which it is reported, is shaped by concepts which the mystic brings to, and which shape his experience”²⁷⁸. Dit is *taal* wat ons in staat stel

²⁷¹ Vir ’n samevatting en die stand van hierdie debat, die indrukwekkende lys van deelnemers daaraan en die argumente wat daarin gevoer word, vgl. Baers, *ibid.*, 189-98, 213-15; Katz, S.T. 2000. “Editor’s introduction.” In Katz, S.T. (ed.) *Mysticism and sacred scripture*. Oxford: Oxford University Press, 3-6. Sien ook King, R. 1999. *Orientalism and religion: Postcolonial theory, India, and “the mystic East”*. London: Routledge, 162-75 vir ’n uiteensetting van die aanloop en verloop van die debat, asook vir die verband daartussen en die breër strukturalisme/poststrukturalisme/postmodernisme-diskoers in die 20ste eeu.

²⁷² Die term “theological perennial” verwys na ’n teologiese posisie wat aanvoer dat daar ’n wesenlike gemeenskaplikheid tussen wyd uiteenlopende filosofiese en godsdienstige tradisies bestaan.

²⁷³ Hierdie werk het self ’n debat ontketen wat bekende kenners van mistiek insluit, soos Robert Zaehner (contra Huxley) en Walter Stace (contra Zaehner).

²⁷⁴ Oxford: Oxford University Press.

²⁷⁵ *Ibid.*, 22-74.

²⁷⁶ Vgl. Baers, *ibid.*, 192 met verwysing na Underhill se oortuiging “dat alle mystici, waar en wanneer ter wereld ook, hetzelfde land bewonen”.

²⁷⁷ Ook hierdie vraag het Katz et al. negatief beantwoord, wat by implikasie verdere kritiek is op McGinn se definisie van mistiek as ’n konstitutiewe element van enige godsdiens.

²⁷⁸ Katz, S.T. 1983. “The ‘conservative’ character of mysticism.” In Katz, S.T. (ed.) *Mysticism and religious traditions*. Oxford: Oxford University Press, 3-60 (4). Dit is dus nie net die “rapportering”/beskrywing van die ervaring wat deur die mistikus se konteks bepaal word nie, maar ook die ervaring self. Vgl. ook die uiterste waartoe Katz se verduideliking hiervan lei aan die hand van die Joodse mistiek: “[T]he entire life of the Jewish mystic is permeated from childhood up by images, concepts, symbols, ideological values, and ritual behavior which there is no reason to believe he leaves behind in his experience. Rather, these images, beliefs, symbols and rituals define, in advance, what the experience *he wants to have*, and which he then does have, will be like” (1978, 33) [my beklemtoning – LDH].

om 'n bewuste ervaring te hê van dit wat ons die werklikheid noem. Taal ontstaan egter in spesifieke sosio-kulturele kontekste, waarvan godsdiens een element uitmaak. Mistieke praktyke is dus ingebed in die wêreldbeeld van hulle godsdienstige tradisie en dít bepaal die inhoud en vorm van mistieke ervarings.²⁷⁹

Volgens Katz, “[t]his ‘mediated’ aspect of *all* our experience seems an inescapable feature of any epistemological inquiry, including the inquiry into mysticism”. Omdat “there are NO pure (i.e., unmediated) experiences”²⁸⁰ – die slagspreuk van hierdie denkskool – kan mistici nie daarop aanspraak maak dat hulle direkte, ongemedieerde ervarings van die werklikheid het nie. Kortom, alles wat Katz die mens se “pre-mystical consciousness” noem, druk sy stempel af op die inhoud van die mistieke ervaring.

Teenoor Katz se posisie staan die groep wat in 1990 *The problem of pure consciousness: Mysticism and philosophy*²⁸¹ onder redakteurskap van Robert Forman gepubliseer het. Hierdie “neo-essensialiste”, wat Forman ook “perennialistiese filosowe” noem en onder wie hy William James, Evelyn Underhill, Joseph Maréchal en Mircea Eliade insluit, gaan uit van die oortuiging daar iets universeels is aan alle godsdienste, naamlik 'n “immediate direct contact with ... a[n] absolute principle”²⁸². Volgens die Forman-skool beroep Katz en sy ondersteuners hulle in werklikheid op die epistemologie van Kant in sy *Kritik der reinen Vernunft*, waarvolgens elke ervaring die produk van twee elemente – “inhoud” en “vorm” – is:

“Enerzijds een *inhoudelijk* gegeven: de intuïtie (‘die Anschauung’). Anderzijds *de begrippen waarover we beschikken* om de ‘inhoud’ van wat men heeft ‘gezien’ of *meegemaakt* te kunnen ‘vatten’, ‘begrijpen’. Die begrippen omvatten de inhoud, geven er een ‘vorm’ aan”.²⁸³

²⁷⁹ Vgl. *ibid.*, 43: “... the experiences of mystics come into being as the kind of experience it is as a necessary consequence of the linguistic-theological and social-historic circumstances which govern the mystical ascent. And these circumstances are grounded in specific ontological schemata which shape the configuration of the quest and its goal”. In “Language, epistemology, and mysticism” praat Katz van die “linguistic, social, historical and conceptual contextuality of experience” (1978, 29).

²⁸⁰ *Ibid.*, 26.

²⁸¹ Forman, R.K.C. (ed.) *The problem of pure consciousness: Mysticism and philosophy*. New York, NY/Oxford: Oxford University Press.

²⁸² 1990. “Introduction: Mysticism, constructivism and forgetting.” In Forman, R.K.C. (ed.) *The problem of pure consciousness: Mysticism and philosophy*. New York, NY/Oxford: Oxford University Press, 3-49 (3).

²⁸³ Baers, *ibid.*, 190-91 [Baers se beklemtoning].

Forman en sy ondersteuners ontken nie Kant se epistemologiese reël in die algemeen nie, maar wel dat dit vir alle soorte ervarings geld. Forman onderskei naamlik tussen “complete constructivism” (die idee dat die geheel van menslike ervarings deur die kulturele konteks daarvan gestruktureer word) en “partial” of “incomplete constructivism” (die siening dat kulturele oortuigings en konsepte nie die enigste faktore is wat ervarings struktureer nie, maar dat ook – byvoorbeeld – sinuïglike stimuli ’n rol speel).²⁸⁴ Volgens Forman is die geskiedenis van die mistiek vol voorbeelde van mistici wat hulle van die invloed van enige sogenaamde “premistieke bewussyn” onttrek. Hy verduidelik dit byvoorbeeld aan die hand van die radikale rol wat “vergeet” – verby alle premistieke beelde, oortuigings en konsepte – in die denke van Eckhart en Pseudo-Dionisius speel, en aan die hand van die verbygaande funksie wat denkbeelde en oorgeërfde denkbeelde en denkkonstruksies in die Zen-Boeddhisme vervul.²⁸⁵ Volgens die Forman-skool is daar, wat die mistiek betref, dus eerder sprake van sogenaamde “PCE’s” (“pure consciousness events”), wat Forman omskryf as “a wakeful though contentless (nonintentional) consciousness”²⁸⁶ wat oor godsdiensgrense heen bestaan.

Dus, hoewel vir baie kenners van mistiek die vereiste van die “onmiddellikheid/direktheid” van mistieke ervarings ’n noodsaaklike element daarvan is, staan ook dit nie onbevraagtekend vanuit eie óf filosofiese kringe nie.

2.3.2 DIE VRAAG NA DIE VERBAND TUSSEN AKSIE EN KONTEMPLASIE

Een aspek wat deurgaans van groot belang was in die oplewing in die bestudering van mistiek in die 20ste eeu was die hernude beklemtoning van die verband tussen aksie en kontemplasie. Op grond van sy studie van Katerina van Siëna en haar vriendekring, onderskei Van Hügel byvoorbeeld tussen sogenaamde “inklusiewe” en “eksklusiewe” mistiek. Volgens hom is laasgenoemde die wêreldmydende soort, waarvan die wortels

²⁸⁴ Forman, 1990, 13.

²⁸⁵ Vir ’n uiteensetting van hierdie en ander voorbeelde, sien Baers, *ibid.*, 193-96.

²⁸⁶ Forman, 1990, 8. “This is the model that I propose for the epistemological structure of the spiritual transformative process which culminates in the PCE [‘pure consciousness event’] and which is, I believe, more adequate than is the constructivist’s model of ‘remembering and superimposing.’ Meditators and mystics practice a technique in which they recycle a constant mental subroutine. This technique serves as the catalyst to enable the mind to come to ‘forget’ all thought and sensation. Gradually or suddenly, just as one comes to forget the sense of vision during the Ganzfeld [i.e., ’n volkome patroonlose visuele veld] experience, the mind comes to forget all of its visual processes during the PCE [‘pure consciousness event’]” (*ibid.*, 38).

lê in die Neoplatoniese *via negativa* – wat hy dan ook hiervoor kritiseer.²⁸⁷ Die hoër, inklusiewe mistiek word gekenmerk deur ’n liefde en waardering vir die geskape werklikheid, die noodsaak vir die gees om alle besondere of ekstatiëse ervarings op die mistieke weg te oorstyg in ’n voortgaande betrokkenheid by die onmiddellike historiese werklikheid.

Daar is reeds verwys na Underhill se onderskeid tussen die “mistieke feit” en die “mistieke weg”, waarin laasgenoemde een van die kenmerke van eersgenoemde was. Volgens Underhill bestaan die “mistieke weg” self ook uit die vyf stadia wat die verband tussen aksie en kontemplasie in haar siening duidelik maak. Dit behels onder meer die ontwaking van die self tot ’n bewussyn van ’n Goddelike werklikheid wat, sielkundig beskou, na ’n intense vorm van bekering lyk. In die proses gaan ’n mens se oë oop vir ’n nuwe werklikheid waarin jy nie bloot toeskouer kan wees nie, maar wat jou uitdaag om jou gedrag ingrypend te verander. Die uiteinde van die mistieke weg is vir Underhill die mistieke vereniging. Dit word gekenmerk deur gevoelens van vrede, geluk en sekerheid. Ten slotte, egter, lê die verskil tussen die Christelike en niechristelike mistiek vir Underhill in wat sy “die Goddelike vrugbaarheid” van die laaste stadium noem – dat dié mistieke vereniging die self aanspoor om ’n aktiewe lewe voort te bring eerder as om die gevoelens van vrede, geluk en sekerheid wat daarmee saamgaan bloot passief te geniet.²⁸⁸

Ook Kirk het – na aanleiding van sy studie van die geskiedenis van die Christelike etiek as gegrond in die mistieke aanskoue van God in die liturgiese en private aanbiddingspraktyke soortgelyk aan Oosters-Ortodokse sienings – beklemtoon dat waardering vir die aanskoue van God nie in ’n selfgerigte genieting van die ervaring self geleë is nie. Hy gee byvoorbeeld erkenning aan die balans tussen aktiewe diens en kontemplatiewe gebed in Benediktus se Reël. Vir Anselmus Stolz was mistiek vanselfsprekend kerklik, sakramenteel, liturgies en daarom ’n gemeenskaplike verskynsel; gevolglik het hy sienings gekritiseer wat mistiek tot ’n private aangeleentheid beperk.²⁸⁹

’n Belangrike, invloedryke stem vroeg uit die 20ste eeu oor die vraag na die versoening van aksie en kontemplasie – of mistiek en politiek – is die Frans-Joodse

²⁸⁷ Von Hügel was nie die enigste onder hierdie vroeë ondersoekers van die mistiek wat krities teenoor die apofatiese mistiek gestaan het nie. Inge het die *via negativa* beskou as “the great accident of Mysticism” (Cox, *ibid.*, 35).

²⁸⁸ Underhill, 1963, 293-97; *ibid.*, 45-46.

²⁸⁹ Baers, *ibid.*, 157.

filosoof **Simone Weil (1909-1943)**.²⁹⁰ Sy het haar vir verskeie sosiale en politieke sake beywer (sy het byvoorbeeld in 'n fabriek gaan werk uit simpatie met die werkersklas, in die linkervleuel van die magte in die Spaanse Burgeroorlog gedien en die Franse regering se koloniale ongeërgdheid en wreedheid in Algerië onvermoeid gekritiseer²⁹¹). 'n Reeks intense godsdienstige ervarings tydens 'n besoek aan die bekende Benediktynse abdy van Solesmes in 1938 het tot 'n intense belangstelling in die Katolisisme gelei – hoewel Weil nooit gedoop wou word of formeel by enige Christelike denominasie wou aansluit nie. In 1942 het sy saam met haar familie via Noord-Afrika gevlug om die Nazi-besetting van Frankryk te ontkom. Ná hulle aankoms in Londen het sy vir die Free French-beweging begin werk. Sy het gesterf aan tuberkulose, hoewel haar dood verhaas is deur haar eetstaking in solidariteit met haar Franse landgenote onder Nazi-bewind.

Die mistieke en die politieke van Weil se denke kom veral duidelik na vore in haar klem op die verwydering tussen God en die skepping, die afstand tussen die geskape werklikheid en die werklikheid van God²⁹², die geestelike waarde van lyding²⁹³ en die simboliese waarde van die kruis in die mens se vergeefse soeke na 'n teodisee in 'n era van ongeloof en lyding. Die realiteit van lyding impliseer vir Weil dat nadenke oor die verborgenheid en afwesigheid van God in ons tyd 'n noodsaaklikheid is.²⁹⁴ Vir Weil is die enigste geloofwaardige teodisee te vind in God se solidariteit met

²⁹⁰ Vgl. Cunningham, L.S. 1986. "Simone Weil." In Wakefield, G.S. (ed.) *A dictionary of Christian spirituality*. London: SCM, 392.

²⁹¹ Vgl. Petremont, S. 1976. *Simone Weil: A life*. (Transl. R. Rosenthal.) New York, NY: Pantheon.

²⁹² Vgl. P. & L.E. Schmidt 2004. "The Christian materialism of Simone Weil." In Doering, E.J. & E.O. Springsted *The Christian Platonism of Simone Weil*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 77-91 (80): "Ecstasy describes the mystic's experience and the accompanying conviction of the invisible reality of an order that is other and higher than the order of necessity. Viewed from the perspective of that higher order, the world is known and loved as good ... And it is in particular the dual nature of the experience, the coterminous vision of necessity and the good, infinitely distant from one another and yet equally true and real characterizations of the world that Weil identifies by the term *mystical*. But it is important to note that such ecstatic mystical experience does not remove us from the necessity or materiality of the world. Rather it is the experience of God's obligatory summons to do justice, or what for Weil is the same thing, to love the Good in the midst of, even embodied in, the all-pervasive necessity of the world."

²⁹³ "In the thought of Simone Weil, attention to divine hiddenness is joined with a tragic vision of the presence of force, violence and oppression in history and society. For Weil, such a tragic vision of history demands a response of compassion and justice in a manner that silences rational explanations for the problem of evil" (Nava, A. 1998. "The mystery of evil and the hiddenness of God: Some thoughts on Simone Weil." In Häring, H. & D. Tracy (eds.) *The fascination of evil*. London/Maryknoll, NY: SCM/Orbis, 74-84 [75]).

²⁹⁴ Vgl. Weil, S. 1965. *Seventy letters*. (Transl. R. Rees.) London: Oxford University Press, 178: "I feel an ever increasing sense of devastation, both in my intellect and in the centre of my heart, at my inability to think with truth at the same time about the affliction of men, the perfection of God, and the link between the two. I have the inner certainty that this truth, if it is ever granted to me, will only be revealed when I myself am physically in affliction."

'n lydende wêreld. Die kruis van Christus is nie net 'n Goddelike respons op die boosheid en lyding in die wêreld nie, maar terselfdertyd 'n model vir ons eie respons daarop²⁹⁵:

“At the heart of the mystical and prophetic visions of Weil ... is a silencing and interruption of rational explanations and theories for both God and the presence of evil. Instead, a response that loves without a why, that seeks justice without a cause, and that expresses God's incomprehensibility is advocated by Weil ... Without furnishing an explanation for evil, the example of Christ provides the basis for compassion, a compassion that loves without a why.”²⁹⁶

Thomas Merton (1915-1968) is nog 'n prominente voorstander van die 20ste-eeuse strewe na die versoening van aksie en kontemplasie.²⁹⁷ Hierdie kind van Protestantse ouers het by die Rooms-Katolieke Kerk aangesluit en in 1941 tot die streng Trappiste-orde toegetree. Merton het vele boeke geskryf oor die innerlike soektog na Christus, wat terselfdertyd lei tot die vind van 'n mens se ware self. Die mens ontmoet, volgens hom, hierdie Christus én hierdie self in afsondering en kontemplasie.

In kontemplasie is dit egter nie net Christus en ons ware self wat ontmoet nie, maar ook al die moontlikhede en moeilikhede van die wêreld. Dit geld van die leek sowel as die monnik.²⁹⁸ In *Contemplative prayer*²⁹⁹ kom Merton tot die gevolgtrekking dat die tradisionele teenstelling tussen aksie en kontemplasie vals is: dat geen Christen, ook die kontemplatiewe Christen, vrygestel is van die oproep tot 'n balans tussen aksie en kontemplasie nie.³⁰⁰ Die balans tussen aksie en kontemplasie is dan ook duidelik in Merton se eie lewe weerspieël.³⁰¹

²⁹⁵ Vgl. Weil, S. 1968. *On science, necessity and the love of God*. (Transl. R. Rees.) London: Oxford University Press, 194: “The Cross of Christ is the only source of light that is bright enough to illuminate affliction.”

²⁹⁶ Nava, A. 2001. *The mystical and prophetic thought of Simone Weil and Gustavo Gutiérrez*. Albany, NY: State University of New York Press, 158, 164.

²⁹⁷ Merton was volgens Parker Palmer “a leading contemplative and prophetic voice of the twentieth-century church” (Palmer, P.J. 1986. “Thomas Merton.” In Wakefield, G.S. (ed.) *A dictionary of Christian spirituality*. London: SCM, 264-65).

²⁹⁸ Deel van Merton se genialiteit is egter ook dat hy monastieke spiritualiteit artikuleer aan diegene “in die wêreld”. Geen 20ste-eeuse skrywer het meer as hy gedoen om die monastieke praktyk van kontemplasie aan 'n breër gehoor bekend te stel nie. Vgl. Russel, K.C. 1983. “Merton on the lay contemplative: Explicit statements and refracted light.” In Grayston, D. & M.W. Higgins (eds.) *Thomas Merton: Pilgrim in progress*. Toronto: Griffin, 121-31 (122).

²⁹⁹ 1971. Garden City, NY: Doubleday, 66.

³⁰⁰ Sien Merton, T. 1971. *Contemplation in a world of action*. Garden City, NY: Doubleday, 132-33, 136, 365. Vgl ook: “The only solution to the conflict between those two claims on our hearts is to achieve the balance that is required by our own individual vocation within the Church of God” (*Contemplative prayer*, 52). Vgl. ook in sy vroeë versameling teologiese opstelle, *The ascent of the truth* (1951. London: Hollis & Carter), 1: “The desire for unworldliness, detachment, and

Die tweede helfte van die 20ste eeu het ook verdere voorbeelde gesien van onderskrywings van die verband tussen aksie en kontemplasie. Onder diegene staan die Paryse geleerde **Michel de Certeau s.J. (1925-1986)** uit. Hy het veral belanggestel in hoe verskillende vorme van mistiek gewortel is in die partikuliere geskiedenis, taal en kultuur waarin dit voorkom. Sy doel was om die mistiek met die geesteswetenskappe te herintegreer deur “konteks” as sleutelbegrip te gebruik. De Certeau het beklemtoon dat mistieke ervaring, hoewel dit van grondliggende betekenis vir die individuele mistikus se persoonlike lewe is, noodsaaklikerwys ook ’n sosiale verskynsel is waarin mistici altyd ’n sosio-religieuse wêreld weerkaats en op hulle beurt weer daardie wêreld affekteer, selfs transformeer, deur nuwe tipes diskoerse en nuwe godsdienstige groepe te skep. Gevolglik beskou De Certeau die werke van die mistici in ’n sekere tydvak en samelewing, net soos dié van die groot denkers en skrywers, as van die beste vertolkers van die probleme en ideale van hulle tyd. Hy wys ook spesifiek daarop dat hierdie element as kriterium vir ware mistiek sedert die 17de eeu misken is juis omdat mistieke verskynsels “na binne gemigreer” het, weg van die liturgiese, skriftuurlike konteks daarvan in die Middeleeue en patristiek, sodat private geestelike verligting en psigosomatiese ervarings die kriteria vir ware mistiek geraak het.³⁰²

’n Voorbeeld van ’n eietydse kenner van die mistiek wat ook oortuig is dat mistieke ervaring nooit genoeg was om iemand ’n mistikus te maak nie, is **Bruno Borchert**:

union with God is the most fundamental expression of this revolutionary spirit. The one thing that remains is for Christians to affirm their Christianity by that full and unequivocal rejection of the world which their Baptismal vocation demands of them [but] this will certainly not incapacitate them for social action in the world, since it is the one essential condition for a really fruitful Christian apostolate.” Vgl. Kaplan, E.K. 1983. “Contemplative inwardness and prophetic action: Thomas Merton’s dialogue with Judaism.” In Grayston, D. & M.W. Higgins (eds.) *Thomas Merton: Pilgrim in progress*. Toronto: Griffin, 85-105 (88-89) vir die volgende aanhaling van Merton uit sy artikel “Openness and cloister” (1969): “The contemplative finds God not only in the embrace of ‘pure love’ alone but in the prophetic ardor of response to the ‘Word of the Lord’: not in love considered as essential good but in love that breaks through into the world of sinful men in the fire of judgment and of mercy.”

³⁰¹ Vanaf 1959 spreek hy hom as oortuigde pasifis algaande openliker uit oor sosiale vraagstukke soos die Viëtnamoorlog en kernwapens – vgl. sy *Seeds of destruction* (1965), sy *Faith and violence* (1968) en *Thomas Merton on peace* (1971. Gordon Zahn ed.). Sy klem op vrede, sy dialoog met ander – veral Oosterse – godsdienste (vgl. sy *Zen and the birds of appetite* van 1963), sy siening dat daar ’n hegte samehang tussen kontemplasie en sosiale betrokkenheid is, en sy letterkundige talent – dit alles dra daartoe by dat Merton een van die mees gelese en nagevorsde 20ste-eeuse skrywers oor die mistiek is. Vgl. ook Palmer, *ibid.*, 265: “Merton’s life and thought speak so powerfully to so many precisely because he overcame our false and crippling separations between self and God, church and world, prayer and politics.”

³⁰² Sien ook weer die waardering vir die ontstaanskonteks en vir die wisselwerking tussen die konteks en die mistikus in die debat tussen die sogenaamde “kontekstualiste” en “niekontekstualiste” in die voorafgaande paragraaf oor die vraag na onmiddellikheid.

“We confine the use of the name to one who enters into the experience, tries to give it form, and wants to live it ... One of the characteristics of a mystical experience is that it enters deeply into life. In Western mysticism, this aspect has always been seen, because an experience of Love as the ground of the existence of everything necessarily results in deeds of love to one’s fellow humans.”³⁰³

Borchert baseer sy oortuiging nie net op voorbeelde uit die geskiedenis (soos Bernardus van Clairvaux, Teresa van Avila, Meister Eckhart en Jan van Ruysbroeck³⁰⁴) nie, maar ook op moderne mistici (soos die Hollandse Karmeliet Titus Brandsma³⁰⁵) en die Sweedse diplomaat en eertydse sekretaris-generaal van die Verenigde Nasies, Dag Hammarskjöld.³⁰⁶

Ten slotte kan gewys word op twee van die mees onlangse werke oor die verhouding tussen aksie en kontemplasie (mistiek). “Mysticism and social action: The mystic’s calling, development and social activity” is ’n toonaangewende onlangse artikel van **Richard Woods** waarin hy die verhouding tussen sosiale aksie en mistiek opnuut in oënskou neem.³⁰⁷ In navolging van die idee dat “mistiek” na ’n proses verwys, sê Woods:

“In early western Christianity, the developmental process was eventually described in terms of a model ... including episodes of withdrawal, transformation and return ... [In] the transformative interval between the alternating movements, the mystic is prepared for further prophetic work in the world by means of experiences of bodily and social renunciation, contemplation and unification ... In this light ... society [is] revealed as the inescapable location of the final phase of the mystic’s journey into God.”³⁰⁸

³⁰³ 1994. *Mysticism: Its history and challenge*. York Beach, ME: Samuel Weiser, 12, 43.

³⁰⁴ Ibid., 360: “Eckhart clearly states his opinion that an active mystic should be valued more highly than a non-active mystic. He speaks of the point of rest in activity as the ‘spark of the soul.’ Ruysbroeck calls the true mystic a ‘ghemeyne’ person, that is to say, someone who is at everyone’s beck and call.”

³⁰⁵ Ibid., 360: “God is perceptible in our being, we can see Him and live in His presence. And His presence will not fail to influence our behavior. And it will also reveal itself in what we do ... The deed itself is not sufficient. It must be consciously derived from the indwelling God, as commanded or advised by Him in the inner being.”

³⁰⁶ Vergelyk die volgende aanhaling uit Hammarskjöld se dagboek: “The ‘mystical experience.’ ... Sanctity – either to be the Light or to be self-effaced in the Light, so that it may be born, self-effaced so that it may be focused or spread wider ... In our era, the road to holiness necessarily passes through the world of action” (aangehaal deur Borchert, *ibid.*, 46).

³⁰⁷ 1996. *Journal of Consciousness Studies* 3 (no. 2): 158-71.

³⁰⁸ Ibid., 159-60.

Woods verwys na ander ondersoeke uit die tweede helfte van die 20ste eeu oor die verhouding tussen die mistieke onttrekking uit die samelewing en die terugkering daarheen met die oogmerk om dit te verander of te verbeter. Hy sluit ook aan by Kenneth Wapnick se artikel *Mysticism and schizophrenia*, wat in 1969 verskyn het en waarin hy (Wapnick) Underhill se vyf stadia van die mistieke weg as vertrekpunt neem, maar uitdruklik 'n sesde daarby voeg: “[the] return ... to the requirements of social living”. Volgens hom behels dít die belangrike deel van die mistieke weg.³⁰⁹ Op grond van sy vergelykende studie van verskeie mistici, onder andere Teresa van Avila, kom Wapnick tot die gevolgtrekking dat die uiteindelijke doel van baie mistici se onttrekking uit die wêreld juis te vind is in hulle terugkeer daarheen.³¹⁰

Die hoofdeel van Woods se artikel verduidelik die volgende uitspraak van die Amerikaanse filosoof William Hocking (1873-1966):

“The prophet is but the mystic in control of the forces of history, declaring their necessary outcome: the mystic in action is the prophet. In the prophet, the cognitive certainty of the mystic becomes historic and particular, and this is the necessary destiny of that certainty: mystic experience must complete itself in the prophetic consciousness.”³¹¹

Hocking het mistici se onttrekking en afsondering (nie noodwendig liggaamlik nie, maar ten minste as 'n aflegging van sosiaal-aangeleerde idees, norme, waardes en gedrag – idees van wat “God” is, ingesluit³¹²) só gesien: “[They are] gradually ‘mortified’ in body, mind and spirit – reduced, that is, to the state of feeling utter dependence on God alone”.³¹³ Mistici verkry daarom ook 'n ander perspektief op die werklikheid, en groter vryheid om die sosiale norme en die samelewingsinstellings wat dit beliggaam, te evalueer en te beoordeel. Hierdie tydelike onttrekking sensitiseer

³⁰⁹ In Woods, *ibid.*, 167, oorspronklik gepubliseer in *Journal of Transpersonal Psychology* (no. 1, 1969): 49-66.

³¹⁰ Woods noem ook 'n reeks Bybelwetenskaplikes wat hierdie sienings deel, o.a. B. Napier, J. Lindblom, H.H. Rowley en John L. McKenzie. Hy noem wel ook die teenoorgestelde sienings van bv. A. Leonard (“The mystic and the prophet are not only two irreconcilable religious types, but are representatives of two human tendencies that it is impossible to harmonize: philosophy and religion”) en Ninian Smart (“... there is quite a difference between mystical experience and prophetic ... [although] the experiences of Old Testament prophets, those of Muhammad, and the theophany described in the *Bhagavad Gita* [can be included under certain definitions,] these differ so markedly from the interior illumination of such figures as Eckhart, Teresa of Avila, Sankara, and the Buddha that it is misleading to bracket the two kinds of experience”).

³¹¹ Hocking, W. 1963. *The meaning of God in human experience*. New Haven, CT: Yale University Press, 511 (aangehaal in Woods, *ibid.*, 168).

³¹² *Ibid.*, 162.

³¹³ *Ibid.*, 165.

mistici se bewussyn van beide geregtigheid én ongeregtigheid, en verhoog hulle vermoë tot vriendskap en liefde. Laasgenoemde is egter nie die stimulus vir mistici se terugkeer na die samelewing nie. Dít is eerder geleë in die drang om – in woorde sowel as daad – te deel daardie antwoorde op die vrae van hulle *samelewing*, waarvan die mistikus in sy/haar onttrekking bewus geraak het: “in the process of reflection, assessment, and reintegration ... Thus, by temporarily withdrawing a person from society, lived religion can be considered as society’s way of rejuvenating its most profound inner resources by enhancing the experience of its most sensitive members”.³¹⁴ Op hierdie manier is sulke onttrekking vir “students of religious experience such as Hocking ... not only temporary, but is in fact itself a social process by which the mystic is prepared for activity in the world on his or her return. In this light, mystical withdrawal is seen as a prelude to prophetic action, not its opposite”.³¹⁵

Die klem in bogenoemde paragrawe het geval op die nadenke oor die mistiek deur teoloë, en in mindere mate deur godsdiensfilosowe. Sedert die laaste deel van 19de eeu en in die 20ste eeu was die opbloeï (eintlik kan dit as ’n ontplofing gesien word) in die belangstelling in die mistiek egter nie tot hierdie groepe beperk nie. Dit sou ook ondersoek word vanuit die dissiplines van die letterkunde, sielkunde en geskiedenis. Hoewel baie van die sienings soos uiteengesit in die voorafgaande paragrawe natuurlik nie bo kritiek verhewe is nie, bied dit tog ’n beeld van hoe sommige belangrike elemente van die mistiek soos dit in die geskiedenis bestaan het (voor die skeeftrekkings wat veral sedert die 17de eeu plaasgevind het), bevraagteken en gekorrigeer is.

2.4 ’n Definisie van mistiek

2.4.1 MISTIEK AS BEWUSSYN VAN TEENWOORDIGHEID – EN MÉÉR

’n Gesaghebbende definisie van mistiek vandag is dié van een van die voorste hedendaagse kenners daarvan, Bernard McGinn van die Universiteit van Chicago. Vervolgens sal daarby stilgestaan word, maar met aanvulling deur die insigte van Kees Waaijman (van die Titus Brandsma Instituut aan die Universiteit van Nijmegen). In die konklusie sal aandag gegee word aan die mate waarin McGinn se definisie ook ’n weerspieëling is van wat in die historiese ondersoek na die mistiek in die voorafgaande

³¹⁴ Ibid., 164.
³¹⁵ Ibid., 160.

paragrafe gesê is, sowel as van die korreksies in die afgelope net meer as 'n eeu op skeeftrekkings van die beeld van mistiek, maar ook van die onopgeloste problematiek (veral vir Gereformeerdes) wat nog daarin opgesluit lê.

Op grond van sy eie studie van mistieke tekste het McGinn tot die gevolgtrekking gekom dat mistiek verstaan moet word eerstens as 'n legitieme deel of element van godsdiens:

“No mystics (at least before the present century) believed in or practiced ‘mysticism.’ They believed in and practiced Christianity (or Judaism, or Islam, or Hinduism), that is, religions that contained mystical elements as parts of a wider historical whole. These elements, which involve both beliefs and practices, can be present in varying degrees of intensity and development. When they reach a level of fully explicit formulation and paramount importance for certain adherents of the religion, I would argue that we can speak of mysticism proper, though even then mysticism is inseparable from the larger whole.”³¹⁶

Tweedens het McGinn se ondersoek vir hom getoon dat, ondanks latere skeeftrekkings en betreurenswaardige ongebalanseerde klemverskuiwings, “mistiek” altyd na 'n *proses* verwys het:

“Although the essential ... goal ... of mysticism may be conceived of as a particular kind of encounter between God and the human, between Infinite Spirit and the finite human spirit, everything that leads up to and prepares for this encounter, as well as all that flows from or is supposed to flow from it for the life of the individual in the belief of the community, is also mystical, even if in a secondary sense. Isolation of the goal from the process and the effect has led to much misunderstanding of the nature of mysticism and its role as an element of concrete religions.”³¹⁷

Dieselfde oortuiging – dat mistiek verwys na meer as losstaande ervarings, maar eerder na 'n *proses* – word gevind in Waaijman se siening daarvan:

“Binne de studie van de mystiek wordt onderscheiden tussen de mystieke ervaring en de mystieke weg. De mystieke ervaring duidt op het begin van de mystieke weg ... De mystieke weg is de doorwerking van de mystieke ervaring in het leven van de mystikus, het spoor dat de ervaring nalaat in zijn denken, willen, herinneren, voelen en handelen ... [H]eel de mens wordt door de mystieke ervaring geraakt:

³¹⁶ Ibid., xvi.

³¹⁷ Ibid., xvii. Vgl. Steggink & Waaijman, *ibid.*, 100-108.

zijn persoonskern, zijn gedrags- en denkpatriene, zijn affectieve strukturen, zijn relaties, zijn maatschappelyk en kultureel beleven en zijn omgang met die natuur.”³¹⁸

Waaijman stel dit selfs dat: “De mystieke ervaring werkt onweerstaanbaar door in het concrete leven en sameleven.” Laasgenoemde eerder as die ervaring self is ook vir baie mistici “hét teken van authenticiteit: aan die goede vruchten ken je die goed boom.”³¹⁹

Soos gesien, is dit egter verskillende sienings en formulerings van wat presies verstaan moet word as die “encounter between God and the human” (soos McGinn se definisie dit noem) wat in die geskiedenis dikwels tot groot polemieek aanleiding gegee het. Die doel, wesenlike kenmerk of definiërende eienskap van mistiek is in die geskiedenis dikwels verwoord as die een of ander vorm van vereniging met God, wat dan dikwels gepaardgaan met die opheffing van die mistikus se identiteit en persoonlike individualiteit. Volgens McGinn:

“If we define mysticism in this sense, there are actually so few mystics in the history of Christianity that one wonders why Christians used the qualifier ‘mystical’ so often (from the late second century on) and eventually created the term ‘mysticism’ (first in French, ‘la mystique’) in the seventeenth century.”³²⁰

Na aanleiding van die deurslaggewende insigte van Joseph Maréchal, maar ook die klassieke Oosterse en Westerse Christelike mistieke tekste, kom McGinn tot die gevolgtrekking dat die term (die bewussyn van) “teenwoordigheid” ’n meer sentrale en nuttige kategorie is om die wese van die mistieke ervaring mee te omskryf:

“Thus we can say that the mystical element in Christianity is that part of its belief and practices that concerns the preparation for, the consciousness of, and the reaction to what can be described as the immediate or direct presence of God.”³²¹

³¹⁸ Waaijman, 2003, 57-58. Sien ook bl. 61-68 van dieselfde werk vir sy volledige, tienfasige uiteensetting van die mistieke proses – vanaf die biddende verlange wat die ervaring voorafgaan tot die uiteindelijke deurwerking van die proses in die mistikus se lewe. Vgl. Waaijman, 2002, 670-87.

³¹⁹ Ibid., 67.

³²⁰ Ibid.

³²¹ Ibid., xvii. In sekere sin is McGinn se *magnum opus* in drie volumes, *The presence of God: A history of Western Christian mysticism*, ’n weergawe van die lot van hierdie siening van mistiek. Anders as Waaijman, wat die term “mistieke ervaringskern” gebruik, voel McGinn so sterk oor die oorbeklemtoning van mistiek as blote ervaring dat hy verkies om die term eerder uit sy definisie weg te laat, aangesien hy oortuig is dat: “The term mystical experience, consciously or unconsciously, also tends to place emphasis on special altered states – visions, locutions, raptures, and the like – which admittedly have played a large part in mysticism but which many mystics have insisted do not constitute the essence of the encounter with God. Many of the greatest

Die idee van teenwoordigheid kom ook na vore as die sentrum van wat Waaijman die mistieke ervaringskern noem. In die mistieke proses is dit – volgens hom – wat volg op die “biddende verlange” na God:

“Het eigenlijke omslagpunt waarmee het veld van de mystieke ervaring betreden wordt, is de verschuiving van het actecentrum: de presentie van de ervaringskern krijgt de overhand. Vormde zojuist nog het verlangen de voorgrond, nu vormt dit verlangend uitstaan de achtergrond waarin Gods presentie zich als voorgrond aftekent.”³²²

2.4.2 MISTIEK AS BEWUSSYN VAN GOD SE AFWESIGHEID

Daar moet kennis geneem word van ’n belangrike *caveat* waarop McGinn wys met betrekking tot sy siening van mistiek as die bewussyn van God se teenwoordigheid. Hy wys naamlik dat mistiek soms in die geskiedenis eerder met die bewussyn van God se *afwesigheid* verband hou. Waaijman praat dan ook – met verwysing na Klaagliedere, Jeremia en die klaagpsalms in die Ou Testament – van ’n “mistiek van lyding”. Hy noem byvoorbeeld dat:

“... being bent under the burden of suffering ... also implies to a state of spiritual posture: one inwardly conforms to the bentness caused by suffering, not in order to resign oneself to it, but to live through it from beginning to end. Finally the sufferer, out of inner contact with suffering, gains an attitude of humility.”³²³

Volgens Waaijman is die klag en rou in die psalms gemik op ’n proses waarvolgens die “Ek sal daar wees” van God opnuut ervaar word. Met verwysing na Psalm 77:5, 11 sê hy byvoorbeeld:

“The deep undertone here is: ‘Even though we are totally abandoned and made numb by suffering, it is precisely here in our suffering that Yahweh’s occupation with us becomes clear. Our suffering evidences his hand. Be-er suffers our suffering.’”³²⁴

Christian mystics (think of Origen, Meister Eckhart, and John of the Cross) have been downright hostile to such experiences, emphasizing rather the new level of awareness, the special and heightened consciousness involving both loving and knowing that is given in the mystical meeting. For this reason alone we can welcome the suggestions of some recent investigators who have found the term ‘consciousness’ a more precise and fruitful category than ‘experience.’” (ibid., xvii-xviii).

³²² Waaijman, 2003, 61.

³²³ Waaijman, 2002, 262.

³²⁴ Ibid.

En met verwysing na Klaagliedere 3:53-57:

“There at the darkest point of God’s absence, the reversal takes place. The sufferer calls out the name Be-er! The miracle is that *in* calling the Name, the sufferer experienced Yahweh’s closeness ... Calling out the Name is the space where Be-er dwells. He took the prayer to heart. Be-er makes himself present in the sufferer’s calling. The cry of distress ‘Be there!’ is one side of an event of which the invisible flip side is: ‘Be not afraid.’”³²⁵

Hierdie “mistiek van lyding” hou verband met ’n belangrike kwalifikasie wat McGinn sowel as Waaijman maak in hulle siening van mistiek. Hulle wys naamlik daarop dat, hoewel dit maklik sou wees om ’n lang lys mistieke tekste saam te stel wat praat van ’n spesiale bewussyn van God se teenwoordigheid, dit net die helfte van die verhaal sou wees:

“Precisely because of the incommensurability between finite and Infinite Subject, Christian mystics over the centuries have never been able to convey their message solely through the positive language of presence. The paradoxical necessity of both presence and absence is one of the most important of all the verbal strategies by means of which mystical transformation has been symbolized.”³²⁶

Hierdie ervaring word weergegee in ’n verskeidenheid vorme. Onder katafatiese mistici is dit meestal deel van ’n opeenvolging van ervarings, byvoorbeeld in die kom en gaan van die Goddelike geliefde (soos in die Hoogliedkommentare van Origenes en Bernardus van Clairvaux). Waaijman beskryf hierdie teenwoordigheid-te-midde-van-afwesigheid met verwysing na Guigo II die Kartuiser (d. 1188/1193) se *Scala claustralium*, na aanleiding van laasgenoemde se interpretasie van Jakob se worsteling met die Engel van God:

“Having given the blessing, withered the nerve of the thigh and changed the name ‘Jacob’ into ‘Israel’, the long expected but rapidly escaping Bridegroom withdraws for a time ... He withdraws as it concerns the visit we spoke about, as it concerns the sweetness of the contemplation. But he remains present as it concerns his guidance, as it concerns his grace and as it concerns the union.”³²⁷

³²⁵ Waaijman, 2002, 263.

³²⁶ Ibid., xviii. Cf. Waaijman, 2003, 64.

³²⁷ Waaijman, 2002, 724.

Hiervolgens hou die onttrekking nie net verband met die poging om die siel nederig te hou nie, maar ook om te verhoed dat die siel die troos van kontemplasie vereenselwig met eie pogings eerder as met die ware bron daarvan – God se genade – en, ten slotte, ten einde die bewustheid te skep dat wat ons op aarde ervaar net ’n fraksie is van die diepte van die Goddelike vereniging wat in die hiernamaals op ons wag.³²⁸

By apofatiese mistici, weer, is die af- en aanwesigheid soms ’n paradoksale, dialekties-gelyktydige gebeurtenis. Volgens McGinn:

“If the modern consciousness of God is often of an absent God (absent though not forgotten for the religious person), many mystics seem almost to have been prophets of this in their intense realization that the ‘real God’ becomes a possibility only when the many false gods (even the God of religion) have vanished and the frightening abyss of total nothingness is confronted. If everything we experienced as real is in some way present to us, is not a ‘present’ God just one more *thing*?”³²⁹

Daarom het baie apofatiese mistici sedert Pseudo-Dionisius daarop aangedring dat die bewustheid van God wat in die hart van die mistikus se ervaring lê, juis een van ontkenning is – wat ’n vorm van Goddelike afwesigheid is.

2.5 Konklusie: Die meriete van en problematiek onderliggend aan McGinn se definisie

2.5.1 DIE MERIETE VAN MCGINN SE DEFINISIE VAN MISTIEK

Die doel van hierdie hoofstuk was om tot ’n definisie van mistiek te kom. Die redes daarvoor was die vermoede dat baie van die hedendaagse en historiese agterdog jeens die mistiek moontlik geleë is in ’n ongenuanseerde of ongebalanseerde verstaan daarvan, en dat dít die resultaat kan wees van skeeftrekkings in die betekenis van hierdie verskynsel wat eeue gelede al ontstaan en eeue lank voortbestaan het. Kortliks is aangevoer dat die wantroue teenoor mistiek gegrond is in die siening daarvan as ’n individualistiese, elitistiese, Bybelvreemde, ekstasies-visioengevulde, wêreldmydende ontkenning onder Hellenistiese invloed van die Protestantse grondbeginsels van *sola*

³²⁸ Vgl. McGinn, *Foundations*, 359: “The second half of the work [the *Scala claustralium*] contains careful theological observations on the role of grace in the [*lectio-meditatio-oratio-contemplatio*] process, noting especially how the necessary coming and going of the Bridegroom is a part of the divine pedagogy: ‘We gain something from both the drawing near and the departure (*et de accessu et de recessu lucrum acquires*’ [ch. 9]).”

³²⁹ Ibid.

gratia, sola fide en *sola scriptura*. Daar is toegee dat dit in hoë mate inderdaad was hoe mistiek meer as drie eeue lank, sedert die 17de eeu, deur baie beskou is. Daar is egter ook getoon dat van hierdie sienings van mistiek op wanpersepsies berus, deur te wys op die werk en lewe van die invloedrykste mistici in die geskiedenis van die mistiek vanaf die tyd van die kerkvaders tot selfs ná die 17de eeu. Dít is aangetoon nie net met verwysing na verskillende interpretasies van mistiek as ervaring nie, maar ook met verwysing na mistiek as méér as ervaring – as proses of weg, waarvan die uitvloeisels in die lewe en dade van die mistikus moet getuig en wel getuig het.

Ná die historiese oorsig oor die betekenis van die mistiek tot en met die 17de eeu is stilgestaan by die hernude waardering vir die mistiek laat in die 19de en in die 20ste eeu, en die heroorweging van wat dit behels. In dié proses het daar, ondanks meningsverskille, ook baie *korreksies* op die skeeftrekkings plaasgevind en is veel van die oorspronklike betekenis van die mistiek *herwin*. Aan die einde van die 20ste eeu vind ons dan die definisie van mistiek van Bernard McGinn wat as volg saamgevat kan word:

Die mistieke element van die Christendom is daardie deel van geloof en praktyk wat betrekking het op die voorbereiding op, die bewussyn van, en die reaksie op wat beskryf kan word as die onmiddellike of direkte teenwoordigheid of teenwoordigheid te midde van die oënskynlike afwesigheid van God.

Die meriete van hierdie definisie is dat dit baie van die moderne korreksies en herwinnings ten opsigte van die mistiek weerspieël, hetsy implisiet of eksplisiet. In die rasionaal agter sy definisie van mistiek maak McGinn die belangrike opmerking dat daar vir historici geen direkte toegang tot die ervaring van die mistici is nie; dat historici hulle net op die geskrewe rekords daarvan kan verlaat.³³⁰ Volgens McGinn het die oordrewe fokus op die uiters ambigue verskynsel van die mistieke *ervaring* in die weg gestaan van 'n noukeurige studie van die geskrifte van belangrike mistici in die Christelike geskiedenis met verwysing na – byvoorbeeld – genre, bedoelde gehoor en struktuur. Iets hiervan vind ons ook in die 20ste-eeuse terugkeer na die klassieke bronne van die mistiek, verder terug as die 16de en 17de eeu, dikwels selfs verder terug

³³⁰ McGinn, *Foundations*, xivff.

as die Middeleeue, na die patristiek – byvoorbeeld deur Anselmus Stolz, Cuthbert Butler en Louis Dupré.

Die terugkeer na die klassieke bronne van die mistiek het ook gelei tot 'n heroorweging van die bybelse wortels van die mistiek. Hierin is die bevindings van Louis Bouyer uitgesonder. Maar, soos gesien, is bybelse wortels vir die mistiek ook deur 'n hele reeks Bybelwetenskaplikes onderskryf, hoewel nie altyd sonder bevraagtekening nie. Die noue verband tussen die mistiek en die Bybel is ook getoon met verwysing na die rol wat die Bybel daarin gespeel het in die patristiek, in so 'n mate dat McGinn kan verklaar dat Christelike skrywers vanaf Origenes se tyd die gedagte begin ontwikkel het van spesiale toegang tot God deur die bestudering van die Bybel, en dat in die vroegste Christelike tradisies “exegesis and mysticism remained inseparable down through the twelfth century.”³³¹ Die belang van die Bybel is ook aangetoon met verwysing na die rol van bybelse simbole by Pseudo-Dionisius, in die Reël van Benediktus van Nursia, in die werk van Cassianus en in die eksegetiese werk van byvoorbeeld Gregorius die Grote en Bernardus van Clairvaux en in die ryk kontemplatiewe tradisie van die Middeleeuse *lectio divina*. Daar is gewys dat die “biddende lees van die Bybel” – 'n spesifieke manier waarop die Bybel gelees is (aanvanklik is net die bybelse teks só gebruik) – gesien is as die eerste deel van 'n proses van *lectio-meditatio-oratio-contemplatio*. Waar net laasgenoemde fase gewoonlik aan die mistiek gelykgestel word, is dit ingevolge McGinn en Waaijman se definisies moontlik om ook die lees van en meditasie oor die Bybel deel te maak van 'n breër definisie van mistiek.³³² Volgens Waaijman se ondersoek na die basiese struktuur van die *lectio divina* is een belangrike element daarvan³³³ ook die “mistieke dimensie”. Met die eerste oogopslag lyk dit dus asof, in die lig van wat pas gesê is oor die rol van die Bybel in mistiek (beide in die geskiedenis en in die afgelope eeu), die kritiek dat die mistiek geen plek vir die Skrif het nie, betwyfel kan word.

Beide McGinn en Waaijman se sienings van die mistiek as méér as ervaring – as ook 'n weg/proses – gee erkenning aan die belangrike onderskeid tussen die mistieke

³³¹ McGinn, *Foundations*, xi.

³³² So noem Waaijman dan ook “biddende verlange” of “mistieke gebed” as eerste stap in sy uiteensetting van die mistieke proses, en verklaar hy dat dié stap en “de mystieke ervaring” “onlosmakelijk met elkaar verbonden” is (2003, 60).

³³³ Die ander dimensies is: “the initial attitude of the reader, the performance of the text, the interior of the text, the God-relatedness [and] the ongoing impact of the reading process” (Waaijman, 2002, 690).

feit en die mistieke weg, wat Underhill die eerste keer in haar *Mysticism* gemaak het.³³⁴ Daarmee sluit dit ook aan by Bouyer se bevinding oor die vroeë Christelike tradisie se gebruik van die byvoeglike naamwoord *mystikos* as verwysend na 'n sekere soort geestelike ervaring:

“[T]he term has never been used in this sense by any Platonist or neo-Platonist, and, better still, is never found in the works of Plotinus ... It [also] must be insisted upon: in those Christian writers whom this unprecedented usage of the word is due, whether or not they are familiar with Greek philosophy, it never occurs in connection with anything which they might be thought to derive from this source but always with evident relation to what Saint Paul calls ‘the mystery’, that is, the salvific character of the Cross of Jesus.”³³⁵

Daar is ook gesien dat die siening van mistiek as blote ervaring deur ander apologete van die mistiek (soos Anselmus Stolz en Kenneth Escot Kirk) heftig ontken word, en dat dit vandag algemeen verwerp word.

Die feit dat McGinn verder noem dat mistiek 'n element van enige godsdienstige persoonlikheid is, laat ruimte vir die oortuiging dat mistiek nie 'n elitistiese verskynsel in die Christendom is nie. Hiervoor beroep hy hom ook op die deurslaggewende insigte van Von Hügel in sy *The mystical element of religion*, waar Von Hügel volgens McGinn oortuigend aantoon dat mistiek 'n element – maar net één element – van enige konkrete godsdienstige persoonlikheid is. Dit het dan ook daartoe gelei dat baie mistici in die geskiedenis gepraat het van die bestaan van 'n universele oproep tot die mistiek (of dan “kontemplasie”). Soos gesien, was dit die mening van – byvoorbeeld – Augustinus, Pseudo-Dionisius, Tomas Aquinas, Bernardus van Clairvaux, Ignatius van Loyola en Franciskus van Sales, en word ook dié punt weerspieël in die korreksies in die 20ste eeu – byvoorbeeld deur William Inge, August Saudreau, Juan Arintero, Reginald Garrigou-Lagrange, Jacques Maritain en Karl Rahner. Wat hiermee saamhang, is die verband tussen mistiek en geloof. Vir Maritain was die mistiek eintlik

³³⁴ Soos gesien, was een van die belangrikste korreksies uit die vroeë 20ste eeu op die destydse siening van mistiek dat dit meer as ervaring behels. Dit is dan ook, volgens Underhill, een van die uitstaande kenmerke van die mistiek. Hoewel (soos aangetoon is) Underhill se lys kenmerke van mistiek 'n teenreaksie teen dié van William James was, is dit interessant dat James tog iets hiervan suggereer. Dit vind ons in die empiriese kriterium wat hy toepas om die outentieke mistieke ervaring van die patologiese te onderskei: “In the end it had to come to our empiricist criterion: By their fruits ye shall know them, not by their roots ... The *roots* of a man's virtue are inaccessible to us. No appearances whatever are infallible proofs of grace. Our practice is the only sure evidence, even to ourselves, that we are genuinely Christians” (James, *The varieties*, 20).

³³⁵ Bouyer, 3.

net 'n intensiewe vorm van geloof; Artinero het byvoorbeeld daarop gewys dat mistiek vir baie kerkvaders deel van die normale ontwikkeling van alle Christene se geloofslewe is, en Dupré dat sommige vroeë skrywers oor die mistiek “come close to equating mature faith itself with this direct experience”³³⁶. McGinn praat dan self ook, in sy definisie, van mistieke elemente as “daardie deel van *geloof* ... wat betrekking het op die ... teenwoordigheid ... van God”. Weer eens laat dit die vraag ontstaan of die kritiek regverdigbaar is dat die mistiek die Protestantse *sola fide*-beginsel ontken.

Die feit dat mistiek volgens McGinn en Waaijman se definisies ook betrekking het op “all that flows from or is supposed to flow from it for the life of the individual in the belief of the community”/“de doorwerking van de mystieke ervaring in het leven van de mystikus, het spoor dat de ervaring nalaat in zijn denken, willen herinneren, voelen en handelen” is in lyn gebring met die siening van ál die voorbeelde van mistici wat in die historiese oorsig genoem is oor die vraag na die verhouding tussen aksie en kontemplasie – hoewel sommige van hulle kontemplasie hoër geag het (iets wat, soos gesê is, juis die geleidelike volkome skeiding tussen die twee in die hand gewerk het). Hierdie aspek van die mistiek is ook uitgelig deur Underhill, Stolz, De Certeau, Hocking, Borchert, Dupré, Woods en Wikenhauser. Dit is ook weerspieël in die werk van Simone Weil en Thomas Merton.

McGinn se oortuiging dat die mistiek te make het met die bewussyn van God se teenwoordigheid, waarvoor hy veral op Joseph Maréchal sterk steun, vind eweneens aansluiting by baie 20ste-eeuse kenners van mistiek en laat daarmee 'n vraagteken ontstaan oor die siening dat mistiek altyd te make het met versmelting met God, wat die grense tussen God en mens ophef. Daar is uitgewys dat, in mindere of meerdere mate, hierdie ook die essensie van die mistieke was by Inge, Underhill, Poulain, Jones, Dupré en Maritain, Sudbrack en Zaehner.

Nog 'n voordeel van McGinn se definisie is dat dit voorsiening maak nie net vir die ervaring van God se teenwoordigheid nie, maar ook die ervaring van God se oënskynlike afwesigheid, so tipies van die sogenaamde “lydensmistiek”. Iets wat dikwels in die geskiedenis van die mistiek voorkom – en wat, soos in latere hoofstukke gesien sal word, vir die doeleindes van hierdie studie belangrik is – is dat mistieke

³³⁶ Dupré, L. 1989. “The Christian experience of mystical union.” *The Journal of Religion* 69 (no. 1, Jan.): 1-13, (1).

ervarings kan voorkom in situasies van uiterste liggaamlike of psigiese lyding, wat Van der Lans “grenservaringe” noem.³³⁷

Buiten die voorbeelde van sulke situasies in die Bybel self, wat McGinn en Waaijman lys, haal hulle ook voorbeelde daarvan uit die geskiedenis van die mistiek – onder andere Origines, Pseudo-Dionisius, Guigo II die Kartuiser en Bernardus van Clairvaux se liefdesmistiek. Dit is daarom nie verrassend nie dat Julian van Norwich haar visioene tydens die vernietigende Swart Dood in Europa neergeskryf het, dat Johannes van die Kruis “Die donker nag van die siel” geskryf het toe hy letterlik in ’n Spaanse tronk en vervolg deur lede van sy eie orde was, of dat Meister Eckhart daarvan beskuldig is dat hy die werkersklas met sy preke korrupteer juis tydens die kosskaarste wat op die “Klein Ystyd” van 1305 in Europa gevolg het en te midde van die vergrotende gaping tussen ryk en arm in die groeiende kapitalistiese ekonomieë van 14de-eeuse Duitsland. Die bekende 20ste-eeuse mistikus Simone Weil verwoord hierdie teenwoordigheid-te-midde-van-afwesigheid as volg: “Contact with human creatures is given us through the sense of presence. Contact with God is given us through the sense of absence. Compared with this absence, presence becomes more absent than absence.”³³⁸

Ten slotte weerspieël McGinn se definisie van mistiek as ’n *direkte* of *onmiddellike* bewussyn van God se teenwoordigheid (of teenwoordigheid te midde van afwesigheid) óók die meerderheid van 20ste-eeuse sienings oor die mistiek. Die aanspraak op onmiddellikheid is volgens McGinn ’n sentrale aanspraak in feitlik alle mistieke werke:

³³⁷ Vgl. Van der Lans, J. 2003. “Psychologie van de mystiek.” In Baers, J., G. Brinkman, A. Jelsma & O. Steggink *Encyclopedie van de mystiek*. Kampen/Tielt: Kok/Lannoo, 257-84: “Reeds lang is bekend dat aan religieus-mystieke ervaringen in veel gevallen een levenscrisis voorafgaat. Geels (1996) vond dat verband bevestigd in een onderzoek onder respondenten in Zweden die allen een intense mystieke ervaring hadden beleefd. Uit de biografieën die hij hen liet schrijven, bleek dat allen gedurende kortere of langere tijd onder stresserende omstandigheden hadden geleden (gebrek aan ouderliefde in de jeugdjaren, zinloosheidsgevoelens, behoefte aan troost, langdurige ziekte)” (ibid., 260). Vgl. ook Grey, M.C. 1997. *Prophecy and mysticism: The heart of the postmodern church*. Edinburgh: T&T Clark, 10: “It seems that the consciousness of being in crisis, of reaching the end of known solutions, can create a receptivity and openness of God’s search for us.”

³³⁸ *The notebooks of Simone Weil*. London, 239-40, aangehaal deur Nava. Vgl. ook Nava, ibid., 77 met verwysing na Weil se werk *Waiting for God*: “Indeed, she [Weil] insists that only those who know God’s presence can cogently speak of God’s absence. Struggle with God’s hiddenness is the path to contact with God. ‘For it seemed to me certain, and I still think so today, that one can never wrestle enough with God if one does so out of pure regard for the truth. Christ likes us to prefer truth to him because, before being Christ, he is truth. If one turns aside from him to go toward the truth, one will not go far before falling into his arms.’”

“What differentiates it from other forms of religious consciousness is its presentation as both subjectivity and objectivity more direct, even at times as immediate. This experience is presented as subjectivity different insofar as it is affirmed as taking place on a level of the personality deeper and more fundamental than objectifiable through the usual conscious activities of sensing, knowing, and loving.”³³⁹

McGinn beklemtoon dat “human consciousness in its total activity is always mediated both by the subject’s previous history and by the mediations necessarily found in all thought and speech”³⁴⁰; nogtans noem hy dit waarvan die mistici praat, iets wat “tussen” hierdie noodsaaklike mediasies en die latere kommunikasie daarvan (in die gesproke of geskrewe woord) lê. Waaijman onderskryf oënskynlik hierdie siening van McGinn. In sy bespreking van die passiwiteit en onmiddellikheid van die mistieke ervaring skryf Waaijman:

“Door de verschuiving van het accentcentrum ervaart de mysticus zichzelf niet langer als centrum van zijn eigen bestaan. Hij wordt bewogen door God. De mystieke passiviteit moet dialogisch worden verstaan. De ervaringskern werk in op de mysticus, op het zelf, het wezen van het zelf van de mysticus, voorbij iedere intentionaliteit of zelforganisatie ... In de mystieke ervaring word het meest wezenlijke en meest centrale in het zelf geraakt. *Deze inwerking gebeurt onmiddellijk; er zit niets tussen; er komt geen ‘middel’ of ‘beeld’ aan te pas. De ervaringskern werkt zonder ander middel dan enkel zichzelf op het bestaan van de mysticus in*”³⁴¹ [my kursivering – LDH].

2.5.2 DIE PROBLEMATIEK ONDERLIGGEND AAN MCGINN SE DEFINISIE

Hoewel dit op die oog af mag voorkom asof McGinn se definisie heelparty van die *tradisionele* Protestantse teenkanting teen die mistiek vir bevraagtekening oopstel, is dit eerder sommige *verskuilde* probleme wat deur hierdie en verwante definisies aan die orde gestel word, veral in die lig van die grondoortuigings van die Gereformeerde tradisie.

So, byvoorbeeld, stuit Gereformeerdes op ’n eerste probleem wat betref die 20ste-eeuse erkenning van die rol van die Bybel in die mistiek, asook McGinn en Waaijman se onderskrywing daarvan. Die feit dat daar erkenning gegee word aan ’n plek vir die

³³⁹ McGinn, *ibid.*, xix.

³⁴⁰ *Ibid.*, xx.

³⁴¹ Waaijman, 2003, 63-64.

Bybel in die mistiek beteken nog nie dat dit op 'n Gereformeerde aanvaarbare manier daarin *funksioneer* nie. Die vraag is naamlik hoeverre dit versoenbaar is met die sentrale en eksklusiewe rol van die Skrif in die Gereformeerde oortuiging. Volgens H.W. Rossouw het “Luther nie hervormer geword omdat hy die gesag van die Skrif gaan verabsoluteer het nie, maar omdat hy daardie gesag op 'n *nuwe wyse laat geld* het, omdat hy die Skrif *anders* gebruik het.”³⁴² 'n Sentrale kenmerk van die Reformasie, volgens Rossouw, was naamlik niks minder nie as die herontdekking van die *Woordkarakter* van God se Heilsopenbaring. Die Godsverhouding waarin die sondaar deur die regverdigmaking opgeneem word, is hiervolgens primêr 'n Woordrelasie.³⁴³ Vir die Reformatore was die Woord nie 'n *weg tot* God nie, maar *die* *weg vanaf* God tot die mens.³⁴⁴

'n Verbandhoudende probleem met McGinn se definisie van mistiek hier is die vraag – gegewe die sentrale plek van die Woord in die Gereformeerde tradisie – na die plek, indien enige, van die *gepredikte Woord*. Deurdat hy die verband tussen aksie en kontemplasie erken, gee McGinn wel erkenning aan die effek wat die mistiek het nie net op die lewe van die individu nie, maar via die individu ook op die gemeenskap van gelowiges en uiteindelik op die gemeenskap in die breë. Die vraag is egter of daar dalk in die mistiek óók plek moet wees vir ontmoeting met God, nie net via die individuele lees van die Bybel nie, maar ook vir *gemeenskaplike* ontmoeting met God in die *gemeenskaplike lees én in die verkondiging* van die Woord. Die Reformatore – so skryf Rossouw – was oortuig dat “Gods volk ... nie sonder Gods Woord [is] nie”, dat die volk van God “leef vanuit die Woord” en alleenlik daar is “waar die evangelie verkondig en verneem word”³⁴⁵; daarom sal 'n Gereformeerde mistiek as ontmoeting met God ook vir hierdie gemeenskaplike ontmoeting met God moet plek laat. Die Woord is immers nie net 'n Woord *pro me* nie, maar ook *pro nobis*: “die ons van die

³⁴² Rossouw, H.W. 1963. *Klaarheid en interpretasie: Enkele probleemhistoriese gesigspunte in verband met die leer van die duidelikheid van die Heilige Skrif*. Amsterdam: Jacob van Campen, 154 [Rossouw se beklemtoning].

³⁴³ Ibid., 149. Vgl. *ibid.*, 151: “[D]ie Woord van vergewing en vryspraak self [is] die medium waarin en waardeur die volle heil bemiddel word. Die Woord van Gods Openbaring is nie vóórwaarde vir die nuwe lewe nie, maar dit is self die gawe van die nuwe lewe. Dit disponeer nie vir die ontvangs van die eintlike (sakramentele) genade nie, maar dit is die eksklusiewe weg van Gods heilshandeling met die sondaar. Die Woord wys nie die moontlikhede aan vir 'n verwerping van die geregtigheid Gods nie, maar die Woord maak die sondaar deelgenoot aan hierdie geregtigheid daarin dat dit gespreek en in die geloof verneem word.”

³⁴⁴ Vgl. *ibid.*, 150: “God is nie 'n verre en verborge God nie; Hy is *Deus revelatus* wat naby die mens kom. Maar God tree die mens tegemoet in sy Woord. God is nie anders teenwoordig as deur sy Woord nie ... Vir gemeenskap met God is die mens volkome aangewys op Gods genadige inisiatief. En die weg van Gods genade is die weg van sy Woord. God is *Deus loquens*.”

³⁴⁵ Ibid., 169.

ekklesia ... [d]ie ons van hulle vir wie die Woord *geld*, van hulle wat as hoorders aan die Woord toebehoort”³⁴⁶. Met die verhouding tussen aksie en kontemplasie in gedagte is dit ook belangrik om te let op die volgende stelling van Rossouw oor die verband tussen die Woord van God, die kerk en profetiese aksie: “Alleen in die blywende onderwerping aan die krities-oordelende, maar daarom ook reformerend-herskeppende krag van hierdie boodskap [van God se ewige trou by monde van die apostels en profete in die Bybel] is die kerk *Gods* kerk, is die kerk die profetiese-eksemplariese verwerkliging van die komende Heilsryk.”³⁴⁷

Die sentrale rol van die Woord in die Gereformeerde tradisie hou ook verband met ’n ander Reformatoriese grondoortuiging, dié van *sola fide* – iets wat talle kritici van die mistiek reken daardeur ontken te word. In die Gereformeerde tradisie is die geloof naamlik ten nouste verbonde met Gods openbaring in die Skrif. Volgens Rossouw is geloof niks anders nie as die verneem van die Goddelike *Woord* as aansprekende vryspraak. Dit leef van die Spreke van God, is geheel en al betrokke op en afhanklik van die feit dat God se Woord gespreek en gehoor word. Terselfdertyd is die Woord wesenlik en inherent gerig op die lewende geloof en bestaan daar ’n onbreekbare band tussen die twee.³⁴⁸ Volgens Rossouw is die sin van die Reformatoriese *sola fide* dat die heil:

“... nie anders ontvang [kan] word as in en deur geloof in sy betrokkenheid op die Woord nie ... Die geloof leef van en uit die Woord ... Die *sola* is daarom ook geen voorbehoud ten gunste van *ander* menslike moontlikhede nie, maar veeleer ’n protes teen en ’n veroordeling van alle menslike moontlikhede ten gunste van die soewereine Woord van God.”³⁴⁹

Gevolgtlik sal enige Gereformeerde mistiek erkenning moet gee nie net aan die sentraliteit en eksklusiwiteit van God se Woord as instansie van ontmoeting met God nie; dit sal ook die verband daartussen [tussen die Woord] en die geloof eksplisiet moet verreken, aangesien “Woord en geloof korrelatief op mekaar betrokke is maar die allesbepalende ... die Woord [is]”³⁵⁰.

Verder voel baie Protestante dat nie net die *sola fide* deur die mistiek ondergrawe word nie, maar ook die *sola gratia*-beginsel. Hierdie siening is verstaanbaar as ’n mens

³⁴⁶ Ibid., 204 [Rossouw se beklemtoning].

³⁴⁷ Ibid., 172.

³⁴⁸ Ibid., 151.

³⁴⁹ Ibid., 152.

³⁵⁰ Ibid., voetnota 35 daar.

let op vele uiteensettings van die rol wat meditasiepraktyke, geestelike oefeninge, maniere van lees, ensovoorts “in literatuur oor die mistiek” speel. Dit kan inderdaad lyk asof die inisiatief van die mens uitgaan, en min plek gelaat word vir die genadige inisiatief van God. Die feit dat McGinn in sy definisie praat van alles wat “*betrekking het op die voorbereiding op, die bewussyn van ... die ... teenwoordigheid ... van God*”, het dan ook by die eerste aanhoor dieselfde klank. Tog praat McGinn van mistiek op ’n wyse wat ruimte laat vir die erkenning van Louth, Bouyer, Anselmus Stolz en Cuthbert Butler se mening dat mistiek nie net met die subjektiewe van die Christelike geloof verband hou nie, maar ook met die objektiewe – veral soos dit in die vroeë geskiedenis van die mistiek verwoord is – met verwysing na die objektiewe werking van die sakramente. Daar is vroeër ook uitgewys dat, in die resepsiegeskiedenis van Pseudo-Dionisius se werk, dit juis (onder meer) die *genadekarakter* van die mistiek was wat in die slag gebly het (en daarmee saam die band tussen die mistiek en die sakramente as genademiddels). Met die oordrewe fokus op mistiek as vorm van sielkundige ervaring in die era ná die 17de eeu, het hierdie klem op die genade – of die mistieke ervaring as gawe van God – al meer uit die prent verdwyn. Daar is aangetoon dat kontemplasie egter ook vir Origenes ’n genadegawe was wat plek laat vir Goddelike inisiatief, en daar is verwys na die rol wat Goddelike genade in Bernardus van Clairvaux se *ordinatio caritatis* gespeel het, sowel as in Tomas Aquinas se omskrywing van “ekstatiese kontemplasie” as “being seized by him [*God*]” (paragraaf 2.2.1.4.a). Laasgenoemde is juis dieselfde gedagte wat na vore kom in Louth se bespreking van die mistieke verstaan van die Bybel in die patristiek, deurdat hy uitwys dat insig in die mistieke betekenis van die Skrif eerder ’n geval is van *aangegryp* word³⁵¹. Hierdie genadekarakter van die mistieke ervaring is in die 20ste eeu opnuut beklemtoon: Daar is verwys na William James se kenmerke van outentieke mistiek, en gesê watter implikasie sy siening van die passiewe karakter van die mistieke ervaring inhou: “... that mystical states almost always bring with them the feeling of something *given*” (paragraaf 2.3.1.1, voetnota 221). Die klem op die genade was ook sterk by Maritain – spesifiek in sy verwysings na die werk van Johannes van die Kruis.

Teen die agtergrond van die vraag na genade en die genademiddels, dit wat Wikenhauser – met verwysing na die mistieke elemente in die Pauliniese geskrifte – “sacramental mysticism” noem, en waarna ook Louth en Bouyer verwys in hulle

³⁵¹ Sien weer par. 2.1.1 van hierdie hoofstuk en vgl. Stegink, in voetnoot 66 hier bo i.v.m. Origenes se posisie.

besprekings van die herkoms en aard van mistiek in die patristiek, moet egter ook onthou word dat daar in die geskiedenis fundamentele meningsverskille bestaan oor wat genade en die sakramente en hulle werking is. Weer eens kan gelet word op Rossouw se ondersoek in hierdie verband, wat dit terselfdertyd duidelik maak waarom 'n Gereformeerde mistiek allermins 'n versmeltings- en hoogstens 'n ontmoetingsmistiek kan wees. Soos Louth, erken Rossouw dat die term *mysterion* in die Nuwe Testament gebruik word met verwysing na die inhoud van die openbaring, die bekendmaking van die misterie van God se liefde vir die mens, sy verborge heilsplan wat in die koms van Christus geopenbaar is.³⁵² Weer eens, egter, staan die Gereformeerde klem op die Woord sentraal, want dit is ook van hierdie geopenbaarde misterie wat die Woord getuig en wat – so beklemtoon Rossouw – *deur die werking van die Gees* in die hede geglo en gehoorsaam moet word.³⁵³ Hierdie misterie is 'n misterie wat nie vanuit 'n algemene kensituasie wat die openbaring en geloof voorafgaan, afgelei kan word nie; dis 'n misterie wat *as misterie* alleen deur geloof verstaan kan word. Dit is 'n belydenis van die ondeurgrondelikheid van God se bemoeienis met die mens, 'n erkenning van God se vrymagtige *genade*, dat *alles* ten slotte van God self afhang:

“As die erkenning van Gods vrymagtige genade is die belydenis van die misterie [dus] geen metafisiese skepsis nie, maar doksologie. Hierdie doksologiese erkenning is die aanvang van alle ware Godskennis. Van alle *ware* Godskennis, d.w.s. van die Godskennis soos God dit self werk in die hart van die mens ...”³⁵⁴

Rossouw wys egter ook daarop dat, van redelik vroeg af binne die apologetiese, metafisies-spekulatiewe filosofiese konteks waarbinne die vroeë kerk hulleself bevind het, al meer klem gelê is op die misterie as iets wat vir die menslike intellek toeganklik is. In die proses is die teologiese Godsbegrip (volgens Rossouw) nie in die eerste plek gevorm in 'n gehoorsame luister na die konkrete Naam van dié God wat die sondaar op 'n eenmalige wyse met sy herskeppende Woord in Christus tegemoet

³⁵² Vgl. Rossouw, *ibid.*, 88-89. Vgl. *ibid.*, 91: “Die misterie is die *handeling* van God in die geskiedenis waardeur Hy *naby* die mens kom, waardeur Hy sy aangesig in Jesus Christus volledig na die mens toekeer om die sondaar in sy afvalligheid en eensaamheid op te soek en die gebroke gemeenskap te herstel” [Rossouw se beklemtoning].

³⁵³ Vgl. *ibid.*, 92-93: “In en deur sy lewende Woord is God teenwoordig, stig Hy gemeenskap, laat Hy die mens deel hê aan sy gang deur die wêreld in gerig en genade, in toorn en barmhartigheid – op weg na die einde toe. In en deur sy Woord vestig God sy ryk, vervul Hy sy voorneme, skenk Hy sy genade. In die Woord is onthulling en vervulling één. Die Woord doen ook dit wat dit meedeel ... Daarom is die geopenbaarde misterie wesenlik betrokke op die verkondiging.”

³⁵⁴ *Ibid.*, 95.

getree het nie: “Die teologiese Godsbegrip word [nou] in die eerste plek gevorm deur ’n spekulاسie aangaande die wese van God *an sich*, d.w.s. soos God in en by Homself bestaan as die absolute of hoogste syn.”³⁵⁵ Hierdie Godsbegrip word beheers deur “anonieme” kategorieë soos God as absolute, ewige, onveranderlike, transendente oorsprong van alle dinge. Dit bring mee dat God al minder bybels verstaan word as die vrye Heer van die geskiedenis, en sy heilshandeling in sy Woord as vrye *daad*. Die synsvraag domineer algaande die openbaringsvraag. Laasgenoemde word slegs ’n modus van die verskyningswyse van die syn, en die geopenbaarde misterie van die heilsdaad word gedomineer deur ’n ander misterie, dié van die syn van God. Die korrelaat van hierdie Godsbegrip lê vir Rossouw in ’n substansiële deel-hê van die mens aan die Goddelike syn, die vereniging van die mens met God in sy ewige selfliefde en selfkennis, ’n proses waarin ook die sakramente algaande van kardinale belang sal raak:

“Die mens se heil word ... verwerklik in die *visio beatifica* en die *fruitio Dei*. In die lig van hierdie heilsdoel verkry die Christelike heilsweg dan die karakter van ’n ... *deificatio*, van ’n proses waarin die menslike syn gereinig word tot die vlak van onverganklikheid waarop dit in ’n direkte skoue van die goddelike wysheid één kan wees met die goddelike syn.”³⁵⁶

In hierdie proses is ook al minder klem gelê op die geloof as *receptaculum* van hierdie selfopenbarende kennis van God, en is die korrelasie tussen openbaring en geloof afgeswak. ’n Skeiding vind plaas tussen geloof en wete, en dit was al moeiliker om die geloof in stand te hou as *modus recipiendi* van die openbaring wat ’n seker wete tot gevolg het. Die gevolge hiervan was ingrypend; Rossouw stel dit só:

“[I]ndien die geloof noëties defisiënt is en as goddelike selfkennis andersyds alleen in die modus van die intellek ervaar kan word, dan volg dit dat die individuele gelowige nie in staat is om die Openbaringswerklikheid op ’n direkte wyse te ontvang nie. Die gelowige is vir die aanvaarding van die Openbaring as Openbaring aangewys op ’n *uiterlike* gesag wat die geloofwaardigheid van die heilshistoriese Openbaring gestalte kan waarborg om só die individuele geloof moontlik te maak.”³⁵⁷

³⁵⁵ Ibid., 108.

³⁵⁶ Ibid., 109.

³⁵⁷ Ibid., 118.

Hierdie behoefte aan uiterlike gesag is dan ondervang deur die ekklesiologiese ontwikkeling waarin die sigbare kerk, as instelling met 'n hiërargiese organisasie, gaandeweg verabsoluteer is tot die deur God verordineerde orgaan van God se heilswerksaamheid in die hede. Veral die sakramente van die kerk is mettertyd gesien as die sigbare, immanente handeling waardeur die teenwoordigheid van die ewige waarheid ook in die hede *sub specie mysterii* bewerkstellig word, met die priesterlike hiërargie as deur God gevolmagtigde uitdelers van die genadegawe wat deur die eenmalige openbaringsgebeure op die aarde gedeponeer is. Daarmee saam het die geloof, volgens Rossouw:

“vir die individuele gelowige primêr niks meer ingehou as gehoorsaamheid teenoor die wettige leergesag nie ... Die kerk is [nou] in sy wese ook die *receptaculum* van die [Openbarings-]misterie ... [En] [d]eur die ingieting van die sakramentele genade word die gelowige eers werklik in kontak gebring met die Openbaringsmisterie wat in die kerk geprolongeër is.”³⁵⁸

Ten slotte hang baie van die voorafgaande problematiek (oor die aard en rol van die Woord, genade, geloof en sakramente) ten nouste saam met McGinn en die meerderheid 20ste-eeuse kenners se aandrang op die direktheid of onmiddellikheid van die ervaring of bewussyn van God se teenwoordigheid as kenmerk van die mistiek. Hier is McGinn se definisie nie net vir Gereformeerdes problematies nie, maar ook vir sommige ander kenners van die mistiek self. Wat laasgenoemde betref, lê die probleem nie by die feit dat mistici ook praat van ander vorme van Goddelike teenwoordigheid (wat buite godsdienstige gebruike val) nie; daaroor – so is aangetoon – is die meeste mistici en kenners daarvan dit eens. Een van die voordele van McGinn se siening van mistiek (dat dit eerder die ervaring van God se teenwoordigheid is) asook dié van Sudbrack (dat dit ontmoeting eerder as versmelting is) is juis dat dit voorsien vir ander vorme van mistiek as wesensmistiek of vorme daarvan, wat eintlik die enigste vorm van mistiek is waar dit om versmelting gaan. By ander vorme van mistiek – soos natuurmistiek of die hedendaagse oorweging van “die mistiek van kuns” of “die mistiek van musiek” – is eerder sprake van die ervaring van teenwoordigheid of van ontmoeting.³⁵⁹ Wanneer Waaijman onderskei tussen die mistieke feit/die

³⁵⁸ Ibid., 119-20.

³⁵⁹ 'n Verbandhoudende oorweging by die lees van McGinn se definisie en verwante definisies van mistiek is hierdie aandrang dat dit hier nie net om die bewussyn van God se teenwoordigheid gaan nie, maar ook om die bewussyn van God se teenwoordigheid te midde van sy oënskynlike

“ervaringskern” (die deurbreek van ’n nuwe werklikheidsbesef, wat James die “besef van verligting” noem en Underhill “die ontwaking van die Self” – sien paragraaf 2.3.2 hier bo) en die mistieke weg (die deurwerking van hierdie gebeurtenis in die mistikus se lewe en verhoudinge), noem hy (Waaijman) dan ook dat die ervaringskern nie aan spesifieke situasies gebonde is nie.³⁶⁰ Soms breek laasgenoemde deur tot binne die persoonlike leefwêreld en dring sigself as ’t ware van binne uit aan die mistikus op, soos in die wesensmistiek. Soms vind dit egter plaas in die ontmoeting met die medemens. Waaijman, soos Sudbrack, gebruik vir Martin Buber as voorbeeld waar “... voor hem het leven met zijn vrouw en kinderen, de omgang met zijn vrienden en zijn contacten met artiesten in groeiende mate tot ‘een grote geloofservaring’ werden: een ervaring die hem tot in zijn geloofskern aangrijpt en hem van binnenuit omvormt tot een nieuwe identiteit”³⁶¹. Soms vloei die ervaringskern ook uit ’n ervaring binne die groter samelewing. Vir Franciskus van Assisi het dit byvoorbeeld gebeur in sy ontmoeting met die melaatse, ’n verstote lid van die samelewing:

“Deze ‘bittere doorbraak’ word een ‘zoete’, wanneer Frans in het gelaat van de melaatse zijn Heer ontmoet.”³⁶²

Die laaste voorbeeld wat Waaijman gee, is dat die ervaringskern kan deurbreek deur kontak met die natuur, soos by die natuurmistiek – weer eens bied Franciskus ’n voorbeeld daarvan, maar dis ook te vind in Teilhard de Chardin se *Hymn of the universe*.³⁶³

Die verwysing na Teilhard de Chardin bring ons terug na Sudbrack se *De vergeten mystiek* en ’n ander moontlike oplossing vir hierdie probleem. In dié werk wys Sudbrack naamlik daarop dat die klassieke definisie van mistiek “ervaringskennis van God” is – ’n definisie wat vir McGinn soveel aanstoot gee.³⁶⁴ Aan die een kant,

afwesigheid. Hierdie aspek van mistiek behoort vir Gereformeerde gelowiges ’n bekende klank te hê in die lig van Luther se *theologia crucis*. Die vraag wat dit egter ook oproep, is wat presies dan die verskil is – indien daar enigsins ’n verskil bestaan – tussen die mistieke bewussyn van God se teenwoordigheid te midde van sy oënskynlike afwesigheid in lyding en Luther se verborge God wat Hom in die lyding van Christus aan die kruis openbaar.

³⁶⁰ Waaijman *ibid.*, 57-58.

³⁶¹ *Ibid.*, 58.

³⁶² *Ibid.*

³⁶³ 1961. New York-Evaston, NY: Harper-Row, 68-71. Teilhard de Chardin noem ook die natuur “the divine milieu” in sy *The divine milieu: An essay on the interior life* (1960. New York, NY: Harper).

³⁶⁴ Sudbrack, *ibid.*, 77.

met verwysing na die Nuwe Religiositeit (New Age), wys Sudbrack daarop dat ervaring inderdaad gevaarlik kan wees:

“en dan gebeur het al te gemakkelijk dat men weliswaar in alle mogelijke meditatiepraktijken ervaringen opdoet, maar dat het christelijk geloof daar maar zo ’n beetje bijhangt: het christelijk geloof als alibi voor een kakelbont ervaringsaanbod.”³⁶⁵

Aan die ander kant: “Ervaring zonder geloofswaarheid is leeg, maar geloofswaarheid zonder ervaring verdort.”³⁶⁶ Hy haal in hierdie verband die Rooms-Katolieke teoloog Hans Urs von Balthasar aan:

“In hoeveel opzichten het begrip ervaring in de theologiegeschiedenis en heresiologie ook belast mag zijn geraakt, in de binnen-katholieke en binnen-protestantse theologie en in de theologische strijd tussen beide, het blijft daar onontbeerlijk waar geloof de ontmoeting van de hele mens met God is.”³⁶⁷

Sudbrack wys dan ook later daarop dat ’n volheid, ’n rykdom van “ervarings”-vorme en “ervarings”-metodes in die Christelike geloof te vind is. Hy gebruik die voorbeeld van die verering van heiliges, wat hy erken in bygeloof kan ontaard. Die heilige kan naamlik dien as aanknopingspunt, as bemiddelaar deur wie die mens tot ’n direkte ontmoeting met God kan kom:

“Precies zoals een directe ontmoeting tussen mense tot stand komen via het lichaam of door iets dat men zegt of doet of doordat de tijd er gunstig voor was, kon en kan ook de ontmoeting met God tot stand komen door de bemiddeling van heiligen die als het ware de spectraalkleuren van het ene en enige helle licht van God vormen.”³⁶⁸

Dit lyk dus asof Sudbrack ook sal akkoord gaan met die voorbeelde van “ontmoetinge” wat Waaijman noem en wat tot ’n *direkte* ontmoeting met God kan lei. Dit hang ook saam met die volgende oortuiging van Sudbrack:

“De weg tot de Godservaring – en daarmee deze ervaring zelf – moet *zo persoonlik moontlik* zijn. Er zijn vele wegen tot God ... de verschillen tussen deze wegen komen niet voort uit hun laatste doel, de ene en enige God die in Christus

³⁶⁵ Ibid.

³⁶⁶ Ibid.

³⁶⁷ Ibid., 77-78.

³⁶⁸ Ibid., 83.

tot ons heeft gesproken. Zij komen voort uit de verschillen tussen mensen. Het is dus de taak van een christelijk leven die weg te zoeken en voor die wijze open te staan die overeenkomt met ‘mij’, de weg waarlangs en de wijze waarop God ‘mij’ wil leiden.”³⁶⁹

Sudbrack se klem op die “bemiddeling” van die ontmoeting met God – wat by implikasie iets anders is as die ontmoeting self – skep egter ’n probleem soortgelyk aan dié wat ontstaan uit McGinn se siening dat mistici se modus van toegang tot God radikaal verskil van gewone bewussyn, selfs van die bewussyn wat gewoonlik gevind word in godsdienstige aktiwiteite soos gebed, die sakramente en ander rituele. Volgens McGinn glo mistici wel dat God in sulke aktiwiteite teenwoordig is, maar nie op ’n direkte, onmiddellike wyse nie. Dit wil voorkom asof daar spanning bestaan tussen hierdie siening en die bevinding van Louth en Bouyer (asook dié van Wikenhauser na aanleiding van sy ondersoek na die betekenis van die Pauliniese “in Christus”) oor die oorspronklike verstaan van die mistiek as “sakramentele mistiek” in die patristiek:

“If the mysticism of the Fathers is what these various uses of *mystikos* refer to, then it is very different from what we call mysticism nowadays: it does not refer to some elite group, or elite practice, within Christianity, it simply refers to the lived reality of Christianity itself. *It is not something separate from the institutions of Christianity: it is the meaning that these institutions enshrine. It is not something distinct from the dogmas, which are the hidden meaning of the Scriptures. ‘Mystical’ and ‘sacramental’, from this perspective, are interchangeable:* which is hardly surprising, as *sacramentum* is the Latin word used to translate *mysterion*”³⁷⁰
[my kursivering – LDH].

Dit lyk verder asof hierdie deel van McGinn se definisie problematies kan wees vir die patristieke verstaan van die mistieke werking en betekenis van die Skrif soos uiteengesit met verwysing na Louth in paragraaf 2.1.1: “Soos gesien, word die woord ‘misties’ in die geskrifte van die kerkvaders die meeste aangetref met verwysing na die verborge, geestelike aard van die Skrif. Hiermee word nie bedoel dat dit ’n ‘allegoriese’ (soos dit dikwels verstaan word – as ‘arbitrêre’) aard en betekenis het nie; dit is ’n verstaan van die Skrif waarin ons die misterie van die liefde van God in Jesus

³⁶⁹ Ibid., 82. In die lig hiervan kom hy ook tot die gevolgtrekking dat iets soos Christelike meditasie ’n legitieme weg tot Godservaring kan wees (ibid., 83).

³⁷⁰ Ibid., 15-16. Sien ook weer die problematiek wat vir Gereformeerdes lê teen die agtergrond van hierdie siening van “sakramentele mistiek” vroeër in hierdie paragraaf.

Christus begryp – of beter, daardeur *aangegryp word*.” Dieselfde is gesê met verwysing na Louth se interpretasie van Pseudo-Dionisius – paragraaf 2.1.2.1: “Ook by hom vind ons die betekenis van ‘mistieke teologie’ wat minder fokus op die verloop as op die einde van die proses waardeur die siel tot oorgawe aan God kom – ’n proses waarin tot die betekenis van hierdie bybelse en liturgiese simbole gekom word en dit gebruik word om die misterie van die Goddelike liefde te begryp en daardeur aangegryp en verander te word.”

Hierdie probleem skuil ook in die agtergrond van hoe daar gepraat word met verwysing na die praktyk van *lectio divina*. Volgens Cummings is die doel en effek van die *lectio divina* niks anders nie as ’n “ontmoeting met God”:

“The high value monks have placed on sacred reading comes from the conviction that in this practice we meet God through the instrumentality of the divine word ... Sacred reading allows the word of God to touch and awaken my heart”.³⁷¹

Ockert Meyer sê byvoorbeeld ook met verwysing na Bernardus van Clairvaux:

“In die weg terug na God toe speel die Bybel ’n baie belangrike rol. Bernardus se lees van die Skrif korrespondeer met sy beskouing van die pad na God: ’n geleidelike proses wat trapsgewys geskied. Die Bybel word met behulp van die allegoriese metode gelees om ván die letterlike betekenis van die woorde, verby die geestelike betekenis tot by die Woord (of die Persoon) te kom. So word God volgens Bernardus se ervaring *in die Skrif* gevind en kan hy hierdie ‘vonds’ as ’n *lewende ontmoeting* beskryf”³⁷² [my kursivering – LDH].

Die vraag wat ons konfronteer is dan natuurlik of die Bybel en sakramente waarvan Louth en Bouyer praat dan nie – in die taal van Sudbrack – “*bemiddelde ontmoetings*” is nie.³⁷³ So ’n bemiddelde ontmoeting met God via die Skrif sou ook meer in ooreenstemming wees met ’n Reformatoriese verstaan van die werking van die Woord. Volgens Rossouw is ’n grondoortuiging van die Reformasie juis dat “[a]lleen die Woord wat God spreek bemiddel die gemeenskap met God”³⁷⁴.

³⁷¹ Cummings, *ibid.*, 8.

³⁷² Meyer, *ibid.*, 24.

³⁷³ Vgl ook, bv., McGinn se opmerking m.v.n. Anselmus Stolz se siening dat die mistieke ervaring van God direk en onmiddellik van aard is: “... mysticism in the professed sense is a transpsychological experience of being included within the flow of divine life that is given in the sacraments, especially in the Eucharist” (*Foundations*, 281).

³⁷⁴ Rossouw, *ibid.* 150.

Die vraag is ook of die aandrang op *direktheid* of *onmiddellikheid* in McGinn se definisie nie juis sy stelling ondergrawe dat alles wat tot die ontmoeting aanleiding gee, óók mistiek is, nie. Verder is dit belangrik om in gedagte te hou dat die vereiste van onmiddellikheid nie eenstemmig, deur alle kenners van mistiek in die eerste helfte van die 20ste eeu, aanvaar is nie. In paragraaf 2.3.1.5 is byvoorbeeld gewys op August Saudreau, wat in sy debat met Poulain verskil het van laasgenoemde se siening dat “die wesenlike van die mistieke toestand” op die een of ander direkte ervaring van God se teenwoordigheid berus; die Goddelike teenwoordigheid, het Saudreau eerder gevoel, kan gewoonlik “net op indirekte wyse ervaar word.” Ook in Reginald Garrigou-Lagrange se siening van mistiek was weinig plek vir onmiddellike ervaring van God tensy by wyse van ’n uitsonderlike Goddelike wonderwerk.³⁷⁵

Hierdie komplikasie kan natuurlik uitgeklaar word, soos hier bo gesuggereer, deur aan te voer dat McGinn en Waaijman onderskei tussen dit wat aanleiding gee tot die direkte (ervaring van) God se teenwoordigheid (die sakrament, lees van die Bybel, die een of ander lewensituasie) en die ervaring self – of, in Sudbrack se terminologie, tussen dit wat tot die ontmoeting *aanleiding gee* en die ontmoeting *self*. Dit, ondanks McGinn se erkenning dat mistiek – al is dit dan net “in a secondary sense” – óók insluit “everything that leads up to and prepares for this encounter”.³⁷⁶ In hierdie opsig sou dit dan beteken dat McGinn se siening soortgelyk is aan dié van Beumer in sy omskrywing van die moment van ontmoeting: “uiteraard is alles rond en zelfs in de godsontmoeting bemiddeld, hoe kan het ook anders, máár, de k  rn ervan, datgene wat uiteindelik de ontmoeting constitueert is   nmiddellijk, een bliksemslag, een greep van elders”³⁷⁷. Dit mag dan wees dat Louth en Bouyer, byvoorbeeld, met hulle beroep op die patristiek by implikasie nie onderskei tussen die “oomblik” en dit wat daartoe aanleiding gee nie, en dus nie genuanseerd genoeg oor die mistiek praat nie.

Daar is reeds gewys op ’n ander moontlikheid, naamlik om eerder die term “ervaring” op sigself weer onder o  nskou te neem en dalk te herformuleer, soos in die konteksturalisme/niekonteksturalisme-debat tussen die ondersteuners van Steven Katz

³⁷⁵ Ibid., 280.

³⁷⁶ Vgl. ook Steggink, O. & K. Waaijman 1985. *Spiritualiteit en mystiek*. Nijmegen: Gottmer, 22. “In het algemeen kan worden gezegd, dat bij de Vaders *mystiek* nooit gelijk te stellen is met een uitsluitend of voornamelijk van subjektief standpunt uit beschouwde psychologische ervaring. Het woord kwalificeert de ervaring van een onzichtbare wereld, die volgens de Schrift in Jezus Christus tot ons gekomen is en waartoe de liturgie ons toegang verschaft. *Mystiek* is een leven dat vervuld is van de ene werkelijkheid waarvan de Schrift spreekt en die het wezen vormt van heel de liturgie.”

³⁷⁷ Beumer, 1993, *ibid.*, 235.

en dié van Robert Forman. Dit is onnodig om hier weer en in meer besonderhede op hierdie voortgaande debat in te gaan; die implikasies vir die huidige ondersoek is duidelik. Dit is egter hierdie en die ander bogenoemde oorwegings waarmee ons gekonfronteer sal word en wat verreken sal moet word in hoofstuk 5, wanneer gekyk sal word na die teologie van Kornelis Miskotte as moontlike antwoord op die vraag na die bestaan van 'n Gereformeerde mistiek. Vervolgens word egter eers stilgestaan by die 20ste-eeuse Rooms-Katolieke mistiek-politieke teoloë, in die besonder by David Tracy, om te sien hoedat hulle aansluit by of verskil van die sienings van kontemplasie/mistiek wat in hierdie hoofstuk bespreek is – of hulle werk met 'n definisie van mistiek wat minder problematies vir Gereformeerde gelowiges is, en of dit geskied met behoud van die klem op die noodsaaklike verband wat volgens McGinn en ander kenners van mistiek bestaan tussen aksie en kontemplasie.

HOOFSTUK 3

AKSIE EN KONTEMPLASIE EN DIE MISTIEK-POLITIEKE TEOLOGIEË

“Politics begins in mysticism, and mysticism always ends in politics.”

CHARLES PÉRGUY³⁷⁸

“What the many proponents of spiritualist spirituality fail to comprehend is the inherent politics in all mysticism ...”

MATTHEW FOX³⁷⁹

“The human race is facing the greatest crisis in its history because religion itself is being weighed in the balance ... You cannot save the world merely with a system. You cannot have peace without charity. You cannot have a social order without saints, mystics, and prophets.”

THOMAS MERTON³⁸⁰

1. INLEIDING

In die vorige hoofstuk is gewys op die hernude belangstelling in en bestudering van mistiek in die 20ste eeu. Daar is ook daarop gewys dat in dié proses talle skeeftrekkings van die verstaan van mistiek wat in die loop van die eeue ontstaan het, gekorrigeer is en dat vergete of onderbeklemtoonde aspekte van die patristieke mistiek terselfdertyd herwin is. In hierdie hoofstuk sal in meer besonderhede gekyk word hoe hierdie waardering van die mistiek en herwinning van vergete aspekte daarvan weerspieël en geïnkorporeer – miskien selfs verbeter – is in die teologieë van sommige van die invloedrykste 20ste-eeuse teoloë. In die eerste deel van hierdie hoofstuk word kortliks gefokus op die verhouding tussen mistiek en politiek in die werk van twee Latyns-Amerikaanse bevrydingsteoloë, Gustavo Gutiérrez en Segundo Galilea. Johann Baptist Metz en Edward Schillebeeckx word vervolgens bespreek as voorbeelde van Europese

³⁷⁸ Aangehaal deur Egan, R.J. S.J. 2001. “Foreword.” In Ruffing, J.K. R.S.M. *Mysticism and social transformation*. Syracuse, NY: Syracuse University Press, ix.

³⁷⁹ Fox, M. O.P. 1982. “Meister Eckhart and Karl Marx: The mystic as political theologian.” In Woods, R. (ed.) *Understanding mysticism*, 541-63 (541).

³⁸⁰ Merton, T. 1974. “Mysticism and the nuclear age.” *A Thomas Merton reader*. Rev. Ed. (ed. Thomas P. McDonnell) Garden City, NY: Image, 371, 375.

Rooms-Katolieke politieke teoloë.³⁸¹ In die tweede deel van hierdie hoofstuk word in detail ingegaan op die werk van 'n verdere 20ste-eeuse Rooms-Katolieke teoloog, David Tracy, in wie se teologiese projek 'n waardering van die mistieke element van die Christelike geloof eweneens 'n belangrike rol speel. Tracy word nóg as bevrydingsteoloog nóg as politieke teoloog geklassifiseer, maar eerder as behorende tot die sogenaamde 20ste-eeuse Amerikaanse “publieke teoloë”.

2. DIE TEOLOGIESE AANLOOP TOT DIE 20STE-EEUSE MISTIEK-POLITIEKE TEOLOGIEË

In hoofstuk 2 is verwys na die belangrike rol van die korreksies wat in die 20ste eeu in die verstaan van “mistiek” gekom het. Dit wat deels die gevolg van 'n herwaardering van die pre-skolastiese bronne van die teologie onder Rooms-Katolieke teoloë van die Franse *nouvelle théologie* in die 1940's. *La nouvelle théologie* is 'n teologiese beweging wat in die Franssprekende wêreld ontstaan het en gerig was op 'n herontdekking van die bronne van Skrif, patristieke tradisie en Middeleeuse tradisie (anders as net die skolastici) ten einde 'n alternatief vir die heersende neoskolastiek daar te stel en ten einde die uitdagings wat die hedendaagse wêreld aan die Christendom en die Rooms-Katolieke Kerk stel, openlik aan te spreek. Die prominentste name in hierdie beweging was Henri de Lubac, Jean Daniélou en Yves Congar. *La nouvelle théologie* was 'n pastoraal-gedrewe teologie waarvoor die lewe van die kerk 'n sentrale teologiese bron was. Die beweging het verder vorendag gekom met belangrike innovasies wat teologiese inhoud en metodologie betref, onder meer pogings om die dualiteit van

³⁸¹ Hoewel hier gekonsentreer word op Rooms-Katolieke teoloë, veral dan Tracy, was die herwaardering van die mistiek in die 20ste eeu nie tot Rooms-Katolieke teoloë beperk nie. Dit vind ook neerslag in die werk van sommige Protestantse teoloë, soos die Duitsers Jürgen Moltmann en (veral) Dorothee Sölle. Vir Moltmann se siening van mistiek en die verband daartussen en sosiaal-politieke aksie, sien sy artikel “Theology of mystical experience.” 1979. (Transl. A. Heron.) In *Scottish Journal of Theology* 32 (no. 6): 501-20. Vergelyk ook Moltmann, J. 1979. *Gotteserfahrungen: Hoffnung, Angst, Mystik*. München: Kaiser. By Sölle vind ons van die mees uitgesproke 20ste-eeuse Protestantse waardering vir die mistiek en die beklemtoning van die verband daartussen en die politiek. Sien hiervoor byvoorbeeld haar 1997-werk *Mystik und Widerstand: “Du stilles Geschrei”* (Hamburg: Hoffmann & Campe) en “To be amazed, to let go, to resist: Outline for a mystical journey today.” 2001. In Ruffing, J.K. R.S.M. *Mysticism and social transformation*. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 45-51. Sien ook Snyder, M.H. 1974. “The ideas of God and suffering in the political theology of Dorothee Soelle.” In Geffré, C. & G. Gutiérrez *The mystical and political dimension of the Christian faith*. New York, NY: Herder & Herder, 237-54; asook Pinnock, S. (ed.) 2003. *The theology of Dorothee Soelle*. London/Harrisburg, PA/New York, NY: Trinity, veral die bydraes van Keshgegian, F.A. 2003. “Witnessing trauma: Dorothee Soelle’s theology of suffering in a world of victimization”, 93-108 en Bieler, A. “The language of prayer between truth telling and mysticism”, 55-70.

natuur/bo-natuur te oorkom (deur de Lubac), die formulering van die rol van leke in die kerk en samelewing (deur Congar), die verband tussen pastorale praktyk en teologie, en die gebruik van die sosiale wetenskappe – Marxisme inklus! – as gespreksgenote (deur Daniélou).

Die *nouvelle théologie* het ook 'n belangrike invloed gehad op die opkoms van die sogenaamde Transendentale Tomisme teen die middel van die 20ste eeu, wat die ouer neoskolastiek vervang het as die toonaangewende Rooms-Katolieke teologiese model. Daar is verder reeds gewys op die erkenning wat eersgenoemde beweging ontvang het deurdat daar in die dokumente van die Tweede Vatikaanse Konsilie wegbeweeg is van neoskolastieke taalgebruik en deurdat die Konsilie (in die dekreet *Gaudium et spes*) 'n beroep gedoen het dat meer aandag aan “die tekens van die tyd” gegee moet word en dat die evangelie ooreenkomstig verkondig moet word. Daar is ook genoem dat twee van die leidende figure onder die Transendentale Tomisme Karl Rahner (1904-1984) en Bernard Lonergan (1904-1984) was. Veral eersgenoemde het 'n bepalende rol gespeel in Rooms-Katolieke teologie in die tweede helfte van die 20ste eeu, óók in die herwaardering van die mistiek onder Rooms-Katolieke teoloë.³⁸² Veral belangrik hier was dié “*doctor mysticus*” se status as “die vernaamste Europese verteenwoordiger van die sogenaamde ‘draai na die subjek’ of die antropologiese oriëntasie in die Rooms-Katolieke teologie sedert die Tweede Vatikaanse Konsilie”.³⁸³ 'n Sentrale beginsel hierin was die bewussyn van die historiese gesitueerdheid van die menslike subjek en pogings om die basis van kennis van die realiteit van God te ontdek in die gewone of “sekulêre” ervaring van die menslike subjek. Volgens Rahner self word die mens in sy/haar eie eksistensiële-historiese ervaring nie net met hom-/haarself gekonfronteer nie, maar ook met die ervaring van die ander.³⁸⁴ Die ervaring van die

³⁸² Vir 'n uiteensetting van Rahner se invloed, sien Martinez, G. 2001. *Confronting the mystery of God: Political, Liberation, and Public Theologies*. New York, NY: Continuum. Sien veral ook David Tracy in sy voorwoord tot dié boek: “All the theologians who gathered around the reforming [Roman Catholic] journal *Concilium* followed Rahner's lead but took the reform movements in directions (political, liberationist, feminist, hermeneutical, postmodern) to which Rahner himself opened the door, made excursions into, but left to future theological generations to work out ...”

³⁸³ Portier, W.L. 1974. “Mysticism and politics and integral salvation: Two approaches to theology in a suffering world.” In Geffré, C. & G. Gutiérrez *The mystical and political dimension of the Christian faith*. New York, NY: Herder & Herder, 256-78 (257).

³⁸⁴ “The original objectivity of the experience of self necessarily takes place in the subjectivity of its encounters with other persons in dialogue, in trustful and loving encounter. Man experiences himself by experiencing the other *person* and not the other *thing*” (1983. *Theological investigations*. Vol. 13. New York, NY: Crossroad, 127 in Martinez, *ibid.*, 9).

self en die ander vereis egter die ervaring van die Transendente, van God³⁸⁵ – selfs in die mees alledaagse. Vandaar sy sogenaamde “mistiek van elke dag”, sodat die drie ervarings eintlik onskeibaar verbonde en voorwaardes vir mekaar is, in so ’n mate dat die oordeel oor die self ook onskeibaar is van dié oor die ander – iets wat Rahner, volgens Martinez, teologies uitdruk deur te sê dat die liefde tot God en dié tot die naaste intrinsiek aan mekaar verbonde is³⁸⁶.

By Rahner vind ons egter nie net ’n waardering van die mistiek nie, maar ook van die profetiese – en van die verhouding tussen die twee. Hy erken hierdie verband in sy werk *Visions and prophecies* (1963), waarin hy ook die feit bekla dat die geskiedenis van mistieke teologie getuig van die oorwaardering van “suiwer ingestorte kontemplasie” ten koste van wat hy “profetiese mistiek” noem:

“People are ... more suspicious of prophetic mysticism, which invokes revelations and instructions from above to claim a mission and right in the Church to admonish and guide the Church and her members, than of the image-free, ineffable mysticism of pure contemplation.”³⁸⁷

Daar is in hoofstuk 2 verder genoem dat Bernard Lonergan – die voorste Amerikaanse verteenwoordiger van die Rooms-Katolieke skuif vanaf die meer tradisionele, kosmologiese wêreldbeeld na ’n meer antropologiese een – nie spesifiek oor die mistiek geskryf het nie. Via sy eweneens invloedryke teologies-metodologiese insigte is die waardering van veral wat Rahner die “mistiek van die alledaagse lewe” noem (dit wil sê, om God te vind en te dien in alle aspekte van menslike ervaring, selfs die mees alledaagse en roetine-ervarings) egter versterk deur middel van die teoloë wat sy werk bestudeer en geïnterpreteer het³⁸⁸. In sy hoofwerke, *Insight* (1957) en *Method in*

³⁸⁵ Ook, uiteindelik, van die oneindige onverstaanbaarheid, die misterie van God en – via God – van die mens self. Sien Martinez, *ibid.*, 13.

³⁸⁶ *Ibid.*

³⁸⁷ Rahner, 1963, 20-21 soos aangehaal in Ruffing, *ibid.*, 9.

³⁸⁸ Vgl. hfst. 2, par. 2.3.1.2. Vgl. ook Bacik, J.J. 2002. *Catholic spirituality, its history and challenge*. Mahwah, NJ: Paulist Press, 34: “Rahner developed an organic and comprehensive theology flowing from his central insight that we human beings, in all of our acts of knowing and loving, are positively oriented to Holy Mystery we call God. Recovering fundamental teachings of the Greek fathers, he viewed grace ... as God’s gratuitous self-communication divinizing us in all aspects of our being ... God’s self-communication affects human consciousness, illuminating our intellect and guiding our will ... The challenge is to be alert for the clues to the Lord’s presence in our daily lives ... in ordinary experience. In this effort, Jesus Christ is our inspiration and guide. He is the parable of the Father and the paradigm of human potential ... The Rahnerian emphasis on finding and serving God in all aspects of human existence, even the most ordinary and routine, is an important corrective to the ‘cult of the extraordinary,’ which emphasizes striking and esoteric religious experiences, such as speaking in tongues and private relations.”

theology (1972), konsentreer Lonergan op metodologiese kwessies en ondersoek hy patrone, benaderings en sisteme wat betrokke is in “die groei van die mens”. Volgens hom is die mens ’n self-transenderende wese wat gekenmerk word deur ’n drang na kennis, beter waardes en liefde. Ons bestaan word gekenmerk deur emosionele, intellektuele en godsdienstige dimensies. Ons groei deur insig te verkry in ons lewenservarings, deur hierdie insigte te bevestig en daarvolgens te handel. Lonergan formuleer vervolgens vyf algemene beginsels, wat hy “transcendental precepts” noem, wat die mens se groei moet rig: 1) “Be attentive” – deur bedag te wees op die volle spektrum van menslike ervaring. 2) “Be intelligent” – deur ’n ondersoekende verstand te aan te kweek en ervarings te ondersoek. 3) “Be reasonable” – deur bewyse in te samel en die geldigheid van insigte te toets. 4) “Be responsible” – deur op geldige insigte te handel. 5) “Develop, and if necessary, change” – deur die voorbeeld van Christus te volg in ’n liefdevolle lewenswandel. Op die navolging van hierdie beginsels sal ’n reeks “conversions” volg waarvan die resultaat ’n dieper geestelike lewe sal wees.³⁸⁹

Een ander belangrike aspek van Lonergan se ondersoek is sy aandrang dat die mens ook deel vorm van unieke gemeenskappe met spesifieke gemeenskapsinstellings. Ons ervarings is daarom nie net persoonlik nie, maar ook verhoudingsmatig. In ons nadenke oor ervaring moet ons dus nie net ons eie ervarings ondersoek nie, maar ook dié van ander – in ons gesin, buurt, samelewing; veral diegene wie se ervarings dikwels in die openbare sfeer geïgnoreer word, soos vroue en minderheidsgroepe, want “[t]he full range of human experience demands that we not arbitrarily exclude individuals or whole groups from our reflection.”³⁹⁰ Lonergan se metodologie bied ’n basis vir ’n dinamiese interaksie tussen teologie en spiritualiteit deurdat die Christelike tradisie en die Bybel, volgens hom, in *teologiese* refleksie op ons eie en ander se ervarings aan ons deurslaggewende middels bied vir die interpretasie, oorweging en korreksie van ons eie en ander se ervarings van die uitsonderlike én die alledaagse in die lewe voordat daarop gereageer word. Want wat Lonergan se vierde beginsel impliseer, is dat:

“... theological reflection has a practical orientation. It is designed to lead to personal conversation and societal transformation. Genuine reflection prompts

³⁸⁹ Vgl. Bacik, *ibid.*, 66. Vgl. ook McGinn, *Foundations*, 283-85.
³⁹⁰ Bacik, *ibid.*, 67.

principled, faith-based transformative action, or *praxis*, as the liberation theologians term it.”³⁹¹

Ten slotte het die opkoms van die Transendentale Tomisme in die 1950s en 1960s en die “antropologiese draai” in die Rooms-Katolieke teologie ook saamgeval met ’n tyd van intense debat oor ateïsme, sekularisasie en “die dood van God”. Volgens Anne Carr was dit die begin van ’n tyd waarin “the classical theistic tradition with its affirmations of God’s aseity, omnipotence, omniscience, immutability, impassivity, and neo-orthodoxy’s biblically determined faith in God’s revelation alone were subjected to criticism and reinterpretation”³⁹². Baie Europese en (Noord- én Suid-)Amerikaanse teoloë het gevolglik die realiteit van God in gewone menslike ervaring probeer aantoon en het Godsbegrippe bevorder wat hierdie ervarings vollediger daarin wou verreken.³⁹³ Carr gee ook ’n oorsig van die belangrikste teologiese stamme – uit wyd uiteenlopende tradisies en teologiese denkrigtings – wat deel uitgemaak het van hierdie “soektog”. Dit sluit nie net Amerikaanse teoloë (soos Langdon Gilkey en Schubert Ogden) en Europese teoloë (Rahner en Wolfhart Pannenberg) in nie, maar ook die bevrydingsteoloë Jon Sobrino en Juan Segundo (met hulle voorstelling van God as Bevryder) en die feministiese kritiek op patriargale Godsbeelde deur teoloë soos Mary Dayly, Rosemary Radford Ruether en Phyllis Trible. Vir die doeleindes van hierdie studie is dit egter veral opvallend dat die name van Gustavo Gutiérrez, Edward Schillebeeckx, Johann Baptist Metz en David Tracy – wat almal in hierdie studie bespreek word met verwysing na die sterk mistiek-politieke elemente in hulle teologieë – duidelik na vore tree in Carr se oorsig.

Vervolgens sal in ’n bietjie meer besonderhede gekyk word na die werk van enkele bevrydings- en politieke teoloë as voorbeelde van mistiek-politieke teologie. Wat die bevrydingsteoloë betref, moet daar egter onthou word dat die verband tussen

³⁹¹ Bacik, *ibid.*, 70. Vgl. Baers, *ibid.*, 151: “De [neoskolastieke] auteurs laten weliswaar niet na erop te wijzen dat de ‘mystieke ervaring’ de begenadigden *ten slotte* naar een concreet engagement in ‘de wereld’ leidt, maar zij leggen er veel minder de nadruk op ervaring ook in en door middel van de aardse werkelijkheid haar uitgangspunt, haar voedingsbodem tot leven komen. Juist op dit punt zal zich later in de twintigste eeuw Transendentale Tomisme een duidelijke verschuiving voordoen.”

³⁹² 1981. “The God who is involved.” *Theology Today* 38: 314-28 (314).

³⁹³ Vgl. bv. Schubert Ogden: “There is today a theological insistence, rooted in interpretations of the Bible and of contemporary experience, that the God of Christian faith, while remaining God, is intimate to the joy and the pain, the victory and the defeat, the struggle of human existence, and comes to be known precisely there.” 1965. *The reality of God and other essays*. New York, NY: Harper & Row, 1.

mistiek en politiek nie nét by *Latyns-Amerikaanse* bevrydingsteologie gevind word nie. Latyns-Amerikaanse bevrydingsteologie is ook nie die enigste vorm van wat Waaijman “bevrydingsspiritualiteite” noem nie – ander vorme is feministiese spiritualiteit, swart spiritualiteit en homospiritualiteit (wat gerig is op die kritiek teen en die bevryding van onderskeidelik vroue, swart mense en homoseksuele van diskriminasie en marginalisering). Dit is dan ook nie vreemd dat in hierdie vorme van bevrydingspiritualiteit/-teologie óók aan die mistieke aandag gegee word nie. Dit is veral onder feministiese teoloë waar ’n herwaardering van die werk van vrouemistici sedert die Middeleeue as bron van solidariteit en weerstand teen die onderdrukking van vroue in hulle betrokke samelewings uitgelig is. Voorbeelde van sulke teoloë sluit in Caroline Walker Bynum³⁹⁴, Elizabeth Petroff³⁹⁵, Grace Jantzen³⁹⁶, Victoria Lee Erickson³⁹⁷ en Marie-Florine Bruneau³⁹⁸. Nog interessante voorbeeld waar die mistieke en die feministiese teologie asook die mistieke en die swart bevrydingsteologie ontmoet, is Bostic se ondersoek van “the spiritual autobiographies and narratives of four African American women: Jerena Lee, Sojourner Truth, Zilpha Elaw, and Rebecca Cox Jackson” ten einde aan te toon hoedat hierdie vroue se mistieke ervarings hulle godsdienstige, sosiale en politieke aktivisme gevorm het. Bostic wys op “the ways in which the testimonies of these women’s lives might offer resistance strategies for contemporary African American women who continue to confront the demonarchal matrix of domination on personal, communal, and systematic levels”.³⁹⁹ Die verhouding tussen mistiek en politiek het die onderwerp gevorm van ook ander 20ste-eeuse studies buite hierdie teologiese ondersoeke. Voorbeelde sluit in dié deur Mary

³⁹⁴ Bv. Walker Bynum, C. 1991. *Fragmentation and redemption: Essays on gender and the human body in Medieval religion*. New York, NY: Zone; asook 1982. *Jesus as Mother: Studies in the spirituality of the High Middle Ages*, Los Angeles, CA: University of California Press.

³⁹⁵ Bv. Petroff, E. 1999. *Body and soul: Essays on Medieval women and mysticism*. New York, NY: Oxford University Press.

³⁹⁶ Bv. Jantzen, G.M. 2001. “Disrupting the sacred: Religion and gender in the city.” In Ruffing, J.K. R.S.M. *Mysticism and social transformation*. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 29-44; asook 1995. *Power, gender and Christian mysticism*. Cambridge: Cambridge University Press.

³⁹⁷ Bv. Erickson, V.L. 1993. *Where silence speaks: Feminism, social theory, and religion*. Minneapolis, MN: Fortress.

³⁹⁸ Bv. Bruneau, M-F. 1998. *Women mystics confront the modern world: Marie de l’Incarnation (1599-1672) and Madame Guyon (1648-1717)*. Albany, NY: State University of New York Press.

³⁹⁹ Bostic, J.R. 2001. “Mystical experience, radical subjectification, and activism in the religious traditions of African American Women.” In Ruffing, J.K. R.S.M. *Mysticism and social transformation*. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 143-58 (144-45). Vir ’n meer “sekulêre” ondersoek, vgl. ook: Moore, M. 1984. *The short season between two silences: The mystical and the political in the novels of Virginia Woolf*. Boston, MA: George Allen & Unwin.

Grey⁴⁰⁰, asook dié deur Adam Curle – hý doen dit net onder ander noemers, naamlik die verhouding tussen “mistici en militante”⁴⁰¹. Ten slotte is daar ’n ander area van die teologie waarin ook groot waardering vir – eintlik ook ’n herwinning van – die mistiek in kombinasie met sosiale aktivisme gekom het: teologiese nadenke oor die ekologiese krisis met verwysing na die natuurmistiek.⁴⁰²

3. VOORBEELDE VAN DIE 20STE-EEUSE MISTIEK-POLITIEKE TEOLOË⁴⁰³

3.1 Gustavo Gutiérrez

“Latyns-Amerikaanse bevrydingsteologie” verwys na die teologieë wat voortgevloei het uit ’n herwaardering van die bybelse eskatologiese en profetiese klem op geregtigheid en die oproep tot betrokkenheid in die stryd om sosiale en politieke geregtigheid, sowel as die belang daarvan dat die stem van die kerk uit ander wêrelddele as net Europa en Noord-Amerika gehoor sal word, soos dit na vore gekom het uit die Tweede Vatikaanse Konsilie en uit pouslike ensiklieke.⁴⁰⁴ Fundamenteel tot die bevrydingsteologie is daarom die smee van ’n onlosmaaklike band tussen *liefde* en alle vorme van geregtigheid as ’n sentrale simbool van Rooms-Katolieke spiritualiteit. Gustavo Gutiérrez word alom as die vader van die Latyns-Amerikaanse

⁴⁰⁰ Grey, M.C. 1997. *Prophecy and mysticism: The heart of the postmodern church*. Edinburgh: T&T Clark.

⁴⁰¹ 1972 *Mystics and militants: A study of awareness, identity and social action*. London: Travistock.

⁴⁰² Vgl. Steggink se “Natuurbeleving, natuurlik milieu en mystiek”, *ibid.*; asook Steggink, O. 1989. “Natuurlik milieu en mystiek.” In Dijkstra, P. (red.) *Zorg voor de schepping: Gelovige kenningen rond de milieucrisis*. Amersfoort/Leuven: De Horstink, Academische Uitgeverij, 107-12.

⁴⁰³ Hoewel daar hier op Gutiérrez gekonsentreer word vanweë die fundamentele aard van sy werk in die Latyns-Amerikaanse bevrydingsteologie, is hy nie die enigste bevrydingsteoloog in wie se werk die versoening van die mistieke en die politieke ’n deurslaggewende rol speel nie. Daar sal weldra ook na ’n werk van Segundo Galilea verwys word, juis omdat dit handel oor die mistieke en die politieke in bevrydingsteologie, geskryf vanuit ’n *spiritualiteitsperspektief*. Vgl. egter ook, bv., Jon Sobrino. 1988. “Theology in a suffering world: Theology as intellectus amoris.” (Transl. J. Perdozo & P.F. Knitter.) In Knitter, P.F. (ed.) *Pluralism and oppression: Theology in world perspective*. The Annual Publication of the College of Theology Society Vol. 34. New York, NY: Lanham, 153-77: “In my opinion, never ... has the theological response to faith in God been a purely doctrinal matter – ... on a deeper level, doctrine is preceded by a mystagogical grasp of the divine Mystery. In Systematic terms, we can say that mystagogy has the role of leading the human being into the reality of radical *otherness* that is found in God ... mystagogy also has the role of leading us into the reality of *affinity* with God – that is, humanity’s ‘divinization’ – which consists in corresponding to the reality of God within history. This affinity becomes real through love realized within history, through making present within the world God’s love and justice and compassion ... the mystagogical element in the Christian life – what is absolutely necessary to do and maintain – is the practice of justice; in this practice, one moves forward in the process of understanding historical life as a journey with God and toward God. In other words, through such a practice of love-justice, we sustain (or question) the reality of hope and faith” (173, 175).

⁴⁰⁴ Vgl. Gutiérrez, G. 1974. *A theology of liberation: History, politics and salvation*. (Transl. C. Inda & J. Eagleson.) London: SCM, 8 [hierna *A theology of liberation*].

bevrydingsteologie beskou. Hoewel daar ook ander deurslaggewende dokumente in hierdie teologiese stroming is – byvoorbeeld dié wat opgestel is deur die Latyns-Amerikaanse Biskoppekongressies van Medellín (1968) en Puebla (1977), waarin van ’n voorkeurkeuse vir die armes (“preferential option for the poor”) gepraat word – is dié teologiese basisdokument van die Latyns-Amerikaanse bevrydingsteologie Gutiérrez se *A theology of liberation* (1974). Natuurlik staan daar nie net teologiese faktore agter die opkoms van die Latyns-Amerikaanse bevrydingsteologie nie; dit is juis geformuleer en het juis gefloreer in ’n konteks van skreiende sosio-ekonomiese ongelykheid en politieke onderdrukking.⁴⁰⁵

’n Belangrike eerste stap in Gutiérrez se formulering van sy teologie was sy teologiese studiereis in Europa in 1951-1960, waar hy nie net aan *la nouvelle théologie* blootgestel is nie maar ook aan *les mouvements spécialisés d’Action Catholique* (MSAC) (“gespesialiseerde Katolieke Aksie-bewegings”) – wat in daardie tyd in Europa ontstaan het en gemik was op pastorale werk, met ’n gemeenskaplike metodologie genaamd *la révision de vie* (“die hersiening van lewe”). Hierdie bewegings het bestaan uit leke uit spesifieke pastorale milieus (werkers, studente, mens wat op die platteland woon, ensovoorts) waarbinne hulle, bygestaan deur ’n priester, hulleself as toegewyde Christenmilitante beskou het en hulle beywer het om openlik van hulle Christelike oortuigings te getuig deur vir die verandering van die samelewing te agitêr in die lig hulle Christelike beginsels. Volgens Martinez is die metode wat hierdie groepe gebruik het fundamenteel vir die verstaan van Gutiérrez se teologie en dié van ander Latyns-Amerikaanse bevrydingsteoloë. Dit was ...

“clearly oriented toward action and divided into three parts: to see, to judge, and to act. To see involves knowing the facts and analyzing their causes. To judge entails looking critically at them from the point of view of the word of God.”⁴⁰⁶

Gutiérrez se teologiese projek het daarom begin deurdat hy diep onder die indruk gekom het van die omstandighede waarin die meerderheid Peruviane leef, en die

⁴⁰⁵ Vir die skokkende omvang van armoede, sosio-politieke magteloosheid en brutale onderdrukking van enige teenstand daarteen in Gutiérrez se vaderland, Peru, en die res van Latyns-Amerika, sien Brown, R.M. 1990. *Gustavo Gutiérrez: An introduction to liberation theology*. Maryknoll, NY: Orbis; Martinez, *ibid.*, 89. Vir ’n blik op die lewe in Rimac, die krotbuurt in Lima waar Gutiérrez woon en werk, sien Cadorette, C. 1989. “Peru and the mystery of liberation: The nexus and logic of Gustavo Gutiérrez’s theology.” In Ellis, M.H. & O. Maduro (eds.) *The future of liberation theology: Essays in honor of Gustavo Gutiérrez*. Maryknoll, NY: Orbis, 49-58.

⁴⁰⁶ Martinez, *ibid.*, 112.

oorsake daarvan geanaliseer het.⁴⁰⁷ Vervolgens het hy die realiteit van lyding geïnterpreteer in die lig van die Bybel.⁴⁰⁸ Onder Gutiérrez se gunsteling-Bybelboeke is Eksodus en Job.⁴⁰⁹ Ten slotte moet hierdie interpretasie lei tot bevrydende praxis.⁴¹⁰ Daarom is teologie vir hom:

“... the theory of practice. Theological reflection would then necessarily be a criticism of society and the Church insofar as they are called and addressed by the Word of God; it would be a critical theory, worked out in light of the Word accepted in faith and inspired by a practical purpose – and thereby indissolubly linked to historical praxis.”⁴¹¹

Die verband tussen die sogenaamde “antropologiese draai” in die Rooms-Katolieke teologie in die 20ste eeu en die mistiek-politieke teologieë, veral van die Latyns-Amerikaanse bevrydingsteologie, word duidelik – volgens die Suid-Afrikaanse teoloog Piet Naudé – wanneer op die teologiese metodiek daarvan gelet word.⁴¹² Naudé en Jonker noem dan ook (met verwysing na die werk van teoloë soos Gutiérrez, Leonardo Boff, Miguez Bonino en Jon Sobrino) dat die kern van die bevrydingsteologie se metodologiese aanspraak die “ortopraktiese primaat” daarvan is. Hulle spoor die “prioriteit van ortopraksie bó die van ortodoksie” op in die bevrydingsteologie se “stryd om selfstandigheid teenoor tradisionele Europese teologie”, met hulle beroep op die

⁴⁰⁷ Cf. Gutiérrez, G. 1974. “Liberation, theology and proclamation.” (Transl. J.P. Donnelly.) In Geffré, C. & G. Gutiérrez *The mystical and political dimension of the Christian faith*. New York, NY: Herder & Herder, 57-77 (60) [hierna “Liberation, theology and proclamation”]: “Solidarity with the poor means taking stock of the injustice on which this order is built, and of the countless means it employs to maintain itself”.

⁴⁰⁸ Volgens Brown, *ibid.*, 36 is daar meer as 400 Skrifverwysings in die ongeveer 300 bladsye van *A theology of liberation*, en dieselfde aantal in die 171 bladsye van sy 1984-werk *We drink from the wells: The spiritual journey of a people*. London: SCM (vgl. Fern, D.W. 1986. *Third World liberation theologies: An introductory survey*. Maryknoll, NY: Orbis, 19). Vgl. Nava, 2001, 163: “Gutiérrez draws his insights from the Scriptures, together with his own experiences of suffering and oppression in the third world. In both the Scriptures themselves ... and contemporary experience, Gutiérrez recognizes the dark face of human existence”.

⁴⁰⁹ Hy gebruik die Eksodusverhaal veral m.v.n. “the claim that God bestows liberation and yet human beings must work for it” (Brown, *ibid.*, 151).

⁴¹⁰ Vgl. Gutiérrez 1990. *The truth shall set you free: Confrontations*. (Transl. M.J. O’Connell.) Maryknoll, NY: Orbis, 105: “This, then, is the fundamental hermeneutical circle: from humanity to God and from God to humanity, from history to faith and from faith to history, from the human word to the word of the Lord and from the word of the Lord to the human word, from the love of one’s brothers and sisters to love of the Father and from the Father to love of one’s brothers and sisters, from justice to God’s holiness and from God’s holiness to human justice.”

⁴¹¹ *A theology of liberation*, 11.

⁴¹² Naudé, P.J. 1987. *Ortopraksie as metodologiese prinsipie in die sistematiese teologie: ’n Sistematies-teologiese analise van Latyns-Amerikaanse bevrydingsteologie en die politieke teologie van Johann Baptist Metz*. D.Th.-verhandeling, Universiteit van Stellenbosch, 118ff.

filosofiese tradisie van Marx teenoor dié van Kant. Die spanning tussen hierdie twee filosofiese tradisies ...

“lei volgens bevrydingsteologie tot twee soorte teologieë, naamlik ’n *abstrakte ortodoksie* (Europa) en ’n *werklikheidsbetrokke ortopraksie* (Sobrino 1977: 123 ev, 1985: 21-27) ... ‘The “orthodoxy” of the Christian message has been reduced traditionally to its theoretical formulations or to the purity of its oral proclamations. Now we can no longer restrict the meaning of the term “orthodoxy” to “right thinking” or “right speaking”. We must recover the full dimensions of the term, and its basic meaning of “right doing” (Vidales 1979, 37-38 ...).’⁴¹³

Iets van die insigte van Rahner en Lonergan vind ’n mens ook byvoorbeeld in Christine Gudorf se opmerking met verwysing na Ernesto Cardenal se *The gospel in Solentiname* oor hoe die lees van die Bybel in Latyns-Amerika funksioneer:

“Many North Americans read Scripture for consolation, or as a means of meditation which gives personal inspiration to their return to daily life. Latin Americans see Scripture as an inspiration to collective action in making real the will of God as revealed in Scripture. They see Scripture as a help in understanding *their* reality and transforming it ”.⁴¹⁴

Gutiérrez word nie net alom as “die vader van Latyns-Amerikaanse bevrydingsteologie” beskou nie, hy word ook ten nouste met die term “mistiek-polities” verbind. Die oorsprong van die term kan teruggespoor word na die 96ste uitgawe van die Rooms-Katolieke joernaal *Concilium*, getiteld *The mystical and political dimension of Christian faith* (1974). In daardie uitgawe, onder redakteurskap van Gutiérrez en Claude Geffré, het alle bydraers hulle die volgende ten doel gestel:

⁴¹³ Naudé, P. & W.D. Jonker 1988. “Bevrydingsteologie as ortopraktiese teologie: ’n Metodologiese evaluering.” *Ned Geref Teologiese Tydskrif* 29 (no. 3): 236-45 (236). Ook *ibid.*, 237: “Om die debat tussen bevrydingsteologie en Europa te verstaan is dit noodsaaklik om rekening te hou met die feit dat ons hier met ’n oorwegend Katolieke rigting te make het wat in reaksie kom teen die ontwerp van ’n ‘skolastiese teologie.’ Laasgenoemde vertoon ’n rasionalistiese karakter en word tot *scientia conclusionum*, dit is ’n a-historiese sisteem van Goddelike waarhede, vereng.” Vgl. ook Gutiérrez self, wat in hierdie sin praat van “orthopraxis” waarvan die doel is “... to balance and even to reject the primacy and almost exclusiveness which doctrine has enjoyed in Christian life and above all to modify the emphasis, often obsessive, upon the attainment of an orthodoxy ... In a more positive vein, *the intention is to recognize the work and importance of concrete behavior, of deeds, and action, of praxis in Christian life*” (*ibid.*, 10; my kursivering – LDH).

⁴¹⁴ Gudorf, C.E. 1987. “Liberation theology’s use of Scripture: A response to First World critics.” *Interpretation* 41 (no. 1): 5-18 (5).

“... in his own way ... tries to show how, on the basis of the specific experience of the Christian communities of Latin America, there is now evident a new connection between the mystical and political dimensions of Christian faith”.⁴¹⁵

Die inleiding tot hierdie publikasie bevat reeds tekens van ’n siening van mistiek as proses wat die ervaring van God se teenwoordigheid sowel as die politieke/profetiese aksie voortvloeiend daaruit as ’n konstitutiewe element daarvan bevat:

“[F]or Latin American Christians ... [the] experience of faith on the basis of the world of the poor opens up new horizons for Christian mysticism ... [The] experience of evangelical conversion as a continual breaking with the egotistic sufficiency of the ‘old man’ [sic] in order to enter as a ‘new man’ into the world of the ‘other’, in order to transform it, becomes for Latin American Christians the exercise of liberating love ... It is [a] ... rediscovering, by means of integration, [of] the biblical, historical and committed dimensions of contemplation ... *This mystical experience presents indivisibly a double dimension of one and the same original event: the meeting with the person of Christ and the experience of the presence of Christ in one’s brother, above all in the ‘least’ of one’s brothers*”⁴¹⁶ [my beklemtoning – LDH].

Hierdie tweede ontmoeting is die “sakrament” van die eerste. Daarom word kontemplasie nie in diens van bevryding gestel nie, maar is dit eerder die geval dat die eie, bybelse kwaliteite van kontemplasie self ontwikkel word:

“*To speak in those terms, it is to put the socio-political dimension at the heart of Christian mystical experience, as one of its essential constituents.* In fact encounter with Christ necessarily occurs through the mediation of the poor brother who exists as an exploited class, as a forgotten race and as a marginalized culture”⁴¹⁷ [my beklemtoning – LDH].

Gutiérrez is duidelik ’n verteenwoordiger van die Rooms-Katolieke draai na die subjek, van die erns wat in dié beweging gemaak word met die historiese gesitueerdheid van mense en hulle ervarings.⁴¹⁸ Dit is hierdie erns wat hom hiervan oortuig laat: “To

⁴¹⁵ Geffré, C. 1974. “Editorial.” (Trans. J.P. Donnelly.) In Geffré, C. & G. Gutiérrez *The mystical and political dimension of the Christian faith*. New York, NY: Herder & Herder, 1-16 (8) [hierna “Editorial”].

⁴¹⁶ Ibid., 15-16. Vgl. Gutiérrez, “Liberation, theology and proclamation”, 57-65.

⁴¹⁷ Ibid.

⁴¹⁸ “History is the scene of revelation God makes of the mystery of his person” (ibid., 65).

paraphrase a well-known saying, we need ‘contemplatives in political action’” – en wat hom die feit laat bekla: “We are unused to this. A spiritual experience seems to us something encountered well away from human realities of such marked lack of purity as political action.”⁴¹⁹

Hoewel Gutiérrez se hoofwerk, *A theology of liberation*, die fondasie vir sy teologie lê, kom die mistieke inhoud daarvan ten beste na vore in sy *We drink from our own wells: The spiritual journey of a people* (1984) en *On Job: God-talk and the suffering of the innocent* (1987). Hoewel ál Gutiérrez se werke oor bevrydingsteologie ook oor spiritualiteit handel⁴²⁰, is dit gesistematiseer in *We drink from our own wells*. Die hooftese van hierdie boek was dat ’n nuwe spiritualiteit besig is om in Latyns-Amerika gebore te word en dat dit bestaan uit ’n ander vorm van navolging van Christus, wat sy ontstaan het in die besondere omstandighede en gebeure in die Latyns-Amerikaanse kerk en samelewing. In hierdie opsig moet die nuwe Latyns-Amerikaanse spiritualiteit “uit haar eie fonteine drink”.⁴²¹ Vir Gutiérrez is spiritualiteit die roete in die soeke na God wat ontstaan vanuit die *ontmoeting* met God en wat bestaan uit die *navolging* van Christus wat ’n verandering in ons denkwyses, manier van glo en manier van optrede vereis; dit vra ’n nuwe manier van leef.⁴²² Dit is die mistiek-politieke hart van die bevrydingsteologie.⁴²³ In die soeke na God word die arm, lydende naaste ontmoet. In die ontmoeting met hierdie naaste – en spesifiek in dié se verbintenis tot die stryd om bevryding – word God ín die lydende en strydende naaste ontmoet: daar

⁴¹⁹ Ibid.

⁴²⁰ Spiritualiteit was sedert die ontstaan van die bevrydingsteologie ’n fundamentele element daarvan. Vgl. *We drink from the wells*, 136, 203-208. Volgens Claude Geffré is dit juis ’n nuwe vorm van spiritualiteit wat ons in bevrydingsteologie teëkom, een wat ontstaan in die dialektiek van lojaliteit aan Christus en verbintenis tot die lot van die armes. Vgl. Geffré, “Editorial,” 15.

⁴²¹ Die titel van die boek het sy oorsprong by Bernardus van Clairvaux self, volgens wie alle mense – wat spiritualiteit betref – “uit hulle eie fonteine moet drink” (ibid., 5).

⁴²² Ibid., 45, 72ff.

⁴²³ Vgl. Gutiérrez, *A theology of liberation*, 66: “In these concrete conditions the process of conversion occurs, the nodal point of all spirituality. Conversion means going out of oneself, being open to God and others; it implies a break, but above all it means following a new path. For that very reason, it is not an inward-looking, private attitude, but a process which occurs in the socio-economic, political and cultural medium in which life goes on, and which is to be transformed. The encounter with Christ in the poor man constitutes an authentic spiritual experience. It is a living in the Spirit, the bond of love between Father and Son, God and man, man and man. Christians committed to an historical praxis of liberation try to live this kind of profound communion. They find the love of Christ in their encounter with the poor and in solidarity with them: they find faith in our situation as sons of the Father working for a society of brothers: and they find hope in the salvation of Christ, in commitment to the liberation of the oppressed.”

waar Hy die minste verwag word, waar Hy oënskynlik die verste afwesig is.⁴²⁴ Nie omdat hulle enige buitengewone morele kwaliteite besit nie, maar omdat die armes in die besonder die voorwerp van God se vrymagtige liefde is en in die besonder die draers van die waardes van God se koninkryk. Die aanvaarding van hierdie vrymagtige liefde van God lei die gelowiges op hulle beurt terug na die armes en kom tot uitdrukking in die bevrydende praxis van dissipelskap.⁴²⁵

In *On Job: God-talk and the suffering of the innocent*⁴²⁶ word bogenoemde roete in die soektog na God uitgedruk met verwysing na twee momente: die oomblik van stilte (wat beide kontemplasie en verbintenis tot praxis insluit) en die oomblik van spraak (die woord van die teologie, waarin gereflekteer word oor dit wat gekontempleer en beoefen is, en dit teologies geformuleer word⁴²⁷). Gutiérrez stel dit só: "... like Job, we cannot keep quiet: we must humbly allow the cry of Jesus on the cross to echo through history and nourish our theological efforts".⁴²⁸ *On Job* is geskryf in die konteks van teodisee, en raak aan die oënskynlike afwesigheid van God te midde van menslike lyding sowel as die mistieke aspek van negasie. Vir Gutiérrez is menslike pogings om die aanwesigheid van boosheid te verklaar, tot mislukking gedoem; dit is in der waarheid potensieel afgodery, volgens die mate waarin dit poog om God te reduceer tot menslike beelde en metafore wat die misterie van lyding en die onverstaanbaarheid van God misken. In die persoon van Job vind Gutiérrez 'n ongeëwenaarde illustrasie van die transformerende impak van die menslike ontmoeting met God: Bitterheid en protes

⁴²⁴ "The poor man, the other, reveals the totally Other to us ... that is where we are going, towards an encounter with the Lord not in the poor man 'isolated and good', but in the oppressed man, fighting ardently for his most elementary rights and for the construction of a society in which men can live as men" (ibid., 65-66).

⁴²⁵ Vgl. Nava, A. 2001: "For him [Gutiérrez], at the very soul of liberation theology is the relationship between mystical language and experiences of God in a key of love, peace, and joy, on the one hand, and prophetic speech and awareness of the harsh reality of exploitation, poverty, and oppression ..." (106). Sien ook Martinez, ibid., 247.

⁴²⁶ 1987. New York, NY: Orbis.

⁴²⁷ Ibid., 13-17. Vgl. Gutiérrez, *A theology of liberation*, 11; Naudé 1987: 138, m.v.n. Gutiérrez se "Reflections from a Latin American perspective: Finding out what to talk about God." In Fabella & Torres (1983, Orbis), waarin hy sê: "Contemplation and action together constitutes the first act, theologizing the second act ... Contemplation and action makes up the moment of silence before God ..."

⁴²⁸ *On Job*, 103. Vgl. ook Gutiérrez 1994. "From exclusion to discipleship." In Duquoc, C. & G. Gutiérrez *Mysticism and the institutional crisis*. London/Maryknoll, NY: SCM/Orbis, 81-90 vir sy interpretasie van hoe die genesing van die blinde man (Joh. 9) lei tot dissipelskap: "What John is doing is insisting on the experience which is at the start of the faith of a person taking the road to discipleship ... The man starts from his experience and grows in his conviction ... From being excluded, insignificant and despised, he has come to be a disciple, to take Christ's place in the story, to confound those who prided themselves on their knowledge ..." (85-86).

maak plek vir liefde en hoop. In Job vind Gutiérrez iemand wat die rug keer op sy vriende se abstrakte teologie los van sy konkrete situasie. Volgens Nava:

“Job’s vision of God communicates the mysterious, alluring, and beautiful face of God that his suffering had veiled. In the thought of Gutiérrez, Christian faith is both an awareness of suffering, conflict, and cross in human life, on the one hand, and a ... consciousness of God’s presence, on the other. The mystical element of Christian faith validates the goodness, love, and gratuitousness of God. The self-manifestation of God comes as pure gift and draws us out of ourselves and into God (*ekstasis*).”⁴²⁹

In die laaste instansie laat Job se ontmoeting met God hom dus met die besef dat God se vrymagtigheid nóg gereduseer kan word tot die menslike insig in of verstaan van geregtigheid, nóg ten volle begryp kan word deur die mens se verstandelike vermoëns. Daarom bemagtig so ’n ontmoeting ’n mens om jouself oor te laat aan God se onpeilbare liefde, ’n liefde wat verby geregtigheid strek⁴³⁰ en waarin sodoende ook God se grootheid en vryheid, maar bo alles sy vrymagtigheid, gemanifesteer word⁴³¹.

3.2 Segundo Galilea

In dieselfde uitgawe in die *Concillium*-reeks waarin Gutiérrez die term “mistiek-polities” gemunt het, vind ons uit die pen van Segundo Galilea een van die helderste formulerings van die mistiek-politieke aard van die Latyns-Amerikaanse bevrydingsteologie, spesifiek vanuit die *spiritualiteitsperspektief* daarvan.⁴³² Vir Galilea is bevryding meer as ’n kwessie van etiek; ten diepste is dit ook een van spiritualiteit, sodat daar benewens ’n bevrydingsteologie ook ’n bevrydings*spiritualiteit* gevind moet word. Galilea is van die oortuiging dat die Christelike verbintenis tot bevryding meer as ’n insidentele geleentheid is om geloofsoortuigings of die Christelike liefdesgebod uit te leef: “The commitment to liberation in the Christian must be *a place of encounter*

⁴²⁹ 2001, 167. Vgl. Martinez, *ibid.*, 246.

⁴³⁰ *On Job*, 82-92.

⁴³¹ Vgl. Gutiérrez, 1994: “The preferential option for the poor is much more than a way of showing our concern about poverty and the establishment of justice. Inevitably, at its very heart, it contains a spiritual, mystical element, an experience of gratuitousness that gives it depth and fruitfulness. This is not to deny the social concern expressed in this solidarity, the rejection of injustice and oppression that it implies, but to see that in the last resort it is anchored in our faith in the God of Jesus Christ ...” (88-89).

⁴³² Galilea, S. 1974. “Liberation as an encounter with politics and contemplation.” (Transl. J.P. Donnelly.) In Geffré, C. & G. Gutiérrez (eds.) *The mystical and political dimension of the Christian faith*. New York, NY: Herder & Herder, 19-33 [hierna “Liberation as encounter”]. Hierdie artikel verskyn onder dieselfde titel in Woods, R. (ed.) *Understanding mysticism*, 529-40.

with God, and therefore a source of inspiration to his theological life and his contemplative life”⁴³³ [my beklemtoning – LDH]. Galilea bekla verder die neiging tot die skeiding van die sogenaamde “religious-contemplative” en die “militantly committed” leefwyse waarvolgens eersgenoemde – weens Platoniese erfgoed via die monastieke invloede van Cassianus en Hiëronimus – in die Christelike tradisie gesien word as “the tranquil dwelling of man in the presence of God”, met ’n ...

“strongly transcendent orientation ... [that] neglects bodily, historical, temporal mediations. It tends to make of contemplation an ascent to God in which the temporal sphere is gradually left behind until an exclusive absorption in God is reached. This tendency can easily become a form of escape.”⁴³⁴

Volgens Galilea was daar in Latyns-Amerika, op daardie tydstip al ’n geruime tyd lank, ’n opmerklieke herontdekking van die oorspronklike bybelse dimensie van kontemplasie, wat hy “historical or the contemplation of commitment” noem en waardeur “[t]he Christian committed to liberation becomes a contemplative to the extent that he grasps what God wishes for his fellow man and makes that the decisive motive for his commitment”⁴³⁵.

Die mate waarin in die bevrydingsteologie van ’n mistiek van ontmoeting gepraat kan word, is duidelik by Galilea. Vir hom beteken kontemplasie: “having an experience of God, real though obscure, in all dimensions of human life. It is the capacity to encounter Christ, and the experience of encountering him, through a vigorous, incarnate faith (I John 1:1)”⁴³⁶. Met ’n verdere beroep op die Johannesevangelie (wat by hom, soos by Gustavo Gutiérrez, ’n deurslaggewende rol speel) wys Galilea daarop dat ervaringsmatige ontmoetings met God op tweeërlei wyse in dié Evangelie plaasvind: Eerstens in die ontmoeting met Christus self – Saggeus, die Samaritaanse vrou, Petrus en die Emmausgangers – asook in die vorm van ontmoetings soos dié tydens die verheerliking op die berg (Matt. 17:1-8) of die ervarings van Paulus in 2 Korintiërs 12 en Filippense 3:7ff. Die tweede ontmoeting is onafskeidbaar van en komplementêr tot die eerste:

“It is the contemplative experience of the presence of Christ in one’s brother, particularly one’s ‘little brother’. It is typified in the famous pericope of Matthew

⁴³³ Ibid., “Liberation as encounter”, 20; 1982, 230.

⁴³⁴ Ibid., 21; 1982, 530-31.

⁴³⁵ Ibid., 22; 1982, 531.

⁴³⁶ Ibid., 23; 1982, 532.

25:31: 'I was hungry, and you gave me food ... as you did to one of the least of these my brethren, you did it to me.' Here the encounter with the needy and suffering brother (the 'least') and the consequent service to him is an experience of Christ – it is contemplative in this sense of being a personal encounter with the Lord.⁴³⁷

Vir Galilea is hierdie twee ontmoetings onskeibaar. Die eerste beklemtoon die feit dat die Christendom die temporele werklikheid oorstyg, die tweede dat dit inkarnasioneel en onskeibaar is van die liefde vir ons naaste; die eerste herinner aan die eerste gebod van liefde vir God bo alle ander dinge en die absoluutheid van Christus, die tweede herinner aan die gebod om ons naaste soos onself lief te hê en aan die teenwoordigheid van Christus in daardie liefde; die eerste ontmoeting ontstaan uit kontemplatiewe gebed en die verskeidenheid maniere van kommunikasie met God, die tweede vanuit die temporele verbintenis as 'n Christelike ervaring. Die tweede ontmoeting “inkarneer” die eerste en gee 'n historiese dimensie aan die ontmoeting met God en ons gebedslewe. Ten slotte gee die ervaring van Christus in ons diens aan ons naaste die Christelike bewussyn sy sosiale dimensie en bevry dit die Christelike bewussyn van die neiging om suiwer individueel, privaat of platonies te wees; terselfdertyd gee dit aan broederlike liefde 'n sosiale en kollektiewe dimensie in soverre “die minste van my broeders” in Latyns-Amerika nie enkelinge is nie maar groepe mense, gemarginaliseerde subkulture of sosiale klasse. Binne hierdie groepe vind Galilea 'n “collective presence of Jesus, the experience of which constitutes a true contemplative act”. En, verklaar hy, “contemplation conceived in this way gives a socio-political content to faith and itself acquires an historico-social dimension, without being reduced to this alone”⁴³⁸. Op hierdie wyse gaan die ontmoeting met Christus in gebed voort in die ontmoeting met die naaste, waar Christus nie net ontmoet word nie maar ook die oproep tot bevrydende aksie in die naaste se guns ontvang word – waar die gelowige tot “contemplative in action” gemaak word. Op hierdie wyse is mistiek en politiek vir Galilea onafskeidbaar verbind, is “Christian mysticism ... a mysticism of commitment”⁴³⁹.

Presies hoe min daar in hierdie siening van mistiek van versmelting sprake is, blyk uit Galilea se interpretasie van kontemplatiewe gebed, wat hy voel ook 'n herformulering en verbetering van die algemeen aanvaarde betekenis van die begrip

⁴³⁷ Ibid., 1974, 24; 1982, 533.

⁴³⁸ Ibid., 1974, 25; 1982, 534.

⁴³⁹ Ibid.

“kontemplasie” is. Volgens Galilea behou dit enersyds die tradisionele mistieke terminologie van die “reiniging”, “verlies van die self” en die “donker nag”, terwyl dit andersyds ander dimensies van kontemplasie open: “above all its dimension of commitment”⁴⁴⁰.

“Far from being a kind of egoistic approach, an escape from realities and responsibilities, true [contemplative] prayer is the supreme act of abnegation and forgetfulness of self in order to encounter Christ and his demands in others. In this sense prayer is related to the classical themes of the cross and death. According to Paul’s teaching in Romans, we were crucified with Christ and having died with him we are now alive for God in him. This implies the crucifixion of egoism and the purification of the self as a condition of contemplation ...”⁴⁴¹.

Volgens Galilea is die “solitude, aridity and the dark night” wat met die beoefening van kontemplasie gepaardgaan maniere waardeur egoïsme uit die mens gedryf word ten einde die Ander te ontmoet en:

“These are also found in the commitment of the Christian to the service of the other. To discover him as the other to whom I must dedicate myself, and not as an extension of myself and my own interest, it is necessary to go out of myself, to die, to crucify egoism through a dark night of contradictions and a prolonged apprenticeship to brotherly love. We purify ourselves for God, to the extent that we purify ourselves for our brother and vice versa.”⁴⁴²

Die tema van onttrekking na die woestyn – ’n tema wat (soos gesien in hoofstuk 2, paragraaf 2.3.2) so sterk by Woods en Hocking figureer in hulle uiteensetting van die verband tussen aksie en kontemplasie – vorm ook deel van Galilea se interpretasie:

“The attitude of going out of oneself, of re-encountering the Absolute and the true reality of the things appropriate to the desert allows the Christian to leave the system, to regard it as an unjust and false society, to condemn it and to become free of it. If the Christian does not withdraw to the desert in order to make an interior withdrawal from the system, he will not become free or a prophet of liberation for others.”⁴⁴³

⁴⁴⁰ Ibid., 1974, 26; 1982, 534.

⁴⁴¹ Ibid., 1974, 26-27; 1982, 535.

⁴⁴² Ibid.

⁴⁴³ Ibid., 1974, 28; 1982, 535. Vgl ook later: “Authentic Christian contemplation, passing through the desert, transforms contemplatives into prophets and heroes of commitment and militants into mystics. Christianity achieves the synthesis of the politician and the mystic, the militant and the

Ten slotte beroep Galilea hom ook op die voorbeelde van versoening tussen aksie en kontemplasie in die Bybel – Elia, Elisa, Moses, Johannes die Doper en natuurlik Christus self – waaronder hy twee soorte onderskei: Die eerste is ’n “gewone” politieke opsie, waar Christene hulle kontemplatiewe liefde en barmhartigheid kanaliseer in projekte, deur in politieke mag te deel, deur middel van partypolitieke aksie gemik op bevryding. Hiervan is Moses ’n goeie voorbeeld, waar bevryding ’n temporele politieke vorm aanneem. Die tweede is die “profeties-pastorale” opsie, waar kontemplatiewe liefde en barmhartigheid gekanaliseer word in die verkondiging van die Christelike boodskap van bevryding van die armes en “minderes” in die samelewing. Hier word die voorbeeld ten nouste nagevolg van Christus self, wat aan die armes en die minstes ’n voorkeurplek in die koninkryk gee en wat Hom met hulle vereenselwig en hulle sodoende ook mobiliseer: “Christ called the poor to the Kingdom of God and mobilized them.”⁴⁴⁴ Vir die Christen ...

“[t]his is not only a mystic act – ‘to intuit’ the presence of Jesus in the dispossessed, so discovering their dignity – but this leads to social commitment and to political consequences, since this incorporation of the poor in the Kingdom of God passes through history and implies progressive liberation of the same poor and little from concrete social systems ... We have here incarnate the mystic-prophetic dimension and the political dimension of faith and contemplation. Latin American Christians live out these dimensions in varying degrees in their daily lives, but they always complement each other in accordance with the individual’s function or vocation. The mystic and the politician are united in one same call to contemplation, since the source of their Christian vision is the same – the experience of Jesus encountered in prayer and in our brothers, particularly the ‘least’ (Mt. 25:41).”⁴⁴⁵

3.3 Johann Baptist Metz

Terwyl Gustavo Gutiérrez wyd erken word as die vader van die bevrydingsteologie, word die Duitse teoloog Johann Baptist Metz gesien as die vader van die sogenaamde “politieke teologie” in Europa.⁴⁴⁶ In 1977 publiseer hy sy mees sistematiese

contemplative, and abolishes the false antithesis between the religious-contemplative and the militantly committed” (ibid.).

⁴⁴⁴ Ibid., 1974, 32; 1982, 539.

⁴⁴⁵ Ibid., 1974, 32-33; 1982, 540.

⁴⁴⁶ Vgl. David Tracy se voorwoord tot Martinez, xi.

uiteensetting van sy politieke teologie, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft* (in 1980 vertaal as *Faith in history and society*).⁴⁴⁷ Hierin ontwikkel hy sy eie “draai na die subjek”⁴⁴⁸ – aanvanklik binne die Duitse konteks van die bedreiging van sekularisasie en ongeloof⁴⁴⁹, maar later verbreed hy die perspektief na ’n era en teologie “ná Auschwitz” (soos hy dit noem), waarin die werklikheid wat moderne geloof kontekstualiseer en bedreig een is van die skrikwekkende, wêreldwye prominensie van menslike lyding:

“A theology after Auschwitz wants to draw our attention to a principle that ... Christian theology is ... at its very roots a remembrancing ... This remembrancing cannot repress and forget, or idealistically overcome humanity’s history of suffering ... [Therefore a] new sensitivity for theodicy ... belongs on the agenda for theological discourse. I might even say that political theology here in Germany wants to make the cries of the victims from Auschwitz unforgettable in Christian theology ... This would signify a farewell to every theology that closes itself off idealistically, and ... to the forgetfulness of the forgotten, hidden, as I see it, in its concepts of truth and of God”.⁴⁵⁰

Die konfrontasie met matelose en sinnelose lyding waarmee ’n teologie ná Auschwitz die Christendom vandag konfronteer, is vir Metz een van die drie 20ste-eeuse uitdagings aan die Christendom. Die ander is die Marxisme se klem op die konkrete

⁴⁴⁷ In hierdie studie word egter grootliks gesteun op Metz se onlangser uiteensetting van die verhouding aksie/kontemplasie oftewel mistiek/politiek – in sy 1998-werk *Passion for God: The mystical-political dimension of Christianity*. (Ed. & transl. with an introd. J. Matthew Ashley.) New York, NY/Mahwah, NJ: Paulist Press. Sien egter ook Metz se 1990-publikasie “Theology als Theodizee?” In Oelmüller, W. (Hrs.) *Theodizee-Gott vor Gericht?* München: Wilhelm Fink, 103-18.

⁴⁴⁸ Vgl. *ibid.*, 12, 27: “political theology ... must elaborate itself as a theology of the subject ... political theology strives for a postidealist hermeneutical culture of discourse about God, and for a culture of acknowledgement of the other as other, endeavoring to uncover the *traces of God* in the experience of the other’s alterity.” Vir Metz se “extended apprenticeship in the transcendental Thomism” en die invloed van Karl Rahner op sy teologiese ontwikkeling, vgl. J. Matthew Ashley se inleiding tot *Passion for God*, 11 ff., asook Metz se essays daarin “The new political theology: The status quaestionis” (23-29) en “On the way to a postidealist theology” (30-53). Metz skryf op p. 103 van dieselfde werk: “In my opinion, Rahner’s life work has succeeded in bringing together what has long been separated, indeed set at variance: his work has brought to an end the schism between theology and life history; it has related doctrine and life, the mystical and the everyday, in the context of the irreducible complexity and anonymity of our postmodern situation ... Rahner’s theology is in some measure the mystical biography of the ordinary, the average Christian person.”

⁴⁴⁹ Vgl. Martinez, 2001, 42-46.

⁴⁵⁰ *Ibid.*, 26.

geskiedenis⁴⁵¹ en die bewussyn wat die bevrydingsteologie opwek van nie net sogenaamde Derde-Wêreldse onderdrukking en lyding nie, maar ook van die uitdagings wat 'n sosiaal verdeelde en kultureel polisentriese wêreld stel.⁴⁵² Die teologie moet ook hierdie uitdagings aanspreek. Reeds in die 1960's het Metz sy teologie “politieke teologie” genoem en die tweevoudige karakter daarvan geformuleer: met 'n negatiewe aspek (i.e., as korrekatief op die gevaarlike neiging tot privatisering in die teologie van die tyd) en 'n positiewe aspek (i.e., 'n poging om die eskatologiese Christelike boodskap te bring onder woorde wat in moderne samelewings verstaanbaar is).⁴⁵³ Hierdie eskatologiese klem en die herwaardering van die apokaliptiese en eskatologiese element in die Christelike geloof en in die Jodedom – wat versterk is deur sy vriendskap met Ernst Bloch en sy bewondering vir Walter Benjamin – sou deurgaans 'n uiters belangrike aspek van Metz se teologiese projek bly.

Vervolgens sal Metz se toenemende belangstelling sedert 1980 in teodisee, wat sentraal staan in sy definisie van “teologie ná Auschwitz”, gebruik word as die sleutel tot sy verstaan van die mistiek-politieke element in die Christelike spiritualiteit, asook om te toon hoe sý begrip van mistiek eweneens dié van McGinn en Waaijman weerspieël – dat dit beide 'n ervaring van God se teenwoordigheid behels en 'n proses wat ook transformatiewe aksie insluit.

Die idee van herinnering – veral herinnerings van lyding, *memoria passionis* – is 'n sleutelbegrip in Metz se teologie, veral in sy teodisee en Christologie.⁴⁵⁴ Hy sien Christus se lyding nie as 'n element van inter-Trinitariese dinamiek (*leiden in Gott* –

⁴⁵¹ Vgl. 34ff. Hiervoor tree Metz veral in gesprek met verteenwoordigers van die “Frankfurt-skool”, Theodor Adorno en Max Horkheimer, se hersiene Marxisme. Vgl. Ruffing, 2001, 7, asook voetnota 456 hier onder.

⁴⁵² Metz erken in *Passion for God*, met verwysing na sy navolging van die Tweede Vatikaanse Konsilie se oproep om van Europese monosentrisme in teologie weg te beweeg na die realiteit van 'n wêreldwye polisentrisme in die kerk, hoeveel hy verskuldig is aan die uitdaging wat die nie-Westerse wêreld, die sg. Derde Wêreld stel – veral “my friends in liberation theology ... [who] exposed the logos of theology to social suffering and misery as much as it did to the suffering that comes from being culturally and ethnically different in a world and world church dominated by the West ... degradation of peoples, oppression, racism ... call for the formulation of Christian discourse about God under categories of resistance and transformation ... Of course, this transformation – which becomes *liberation* in liberation theology – includes the concept of the capacity for guilt and the necessity of conversion of all historical subjects” (4, 27, 44ff.).

⁴⁵³ Martinez, *ibid.*, 51.

⁴⁵⁴ Die uitstaande kenmerk van “teologie ná Auschwitz” is juis dat dit “continually introduces into public consciousness the *struggle for memories*, for subject-related memorative wisdom” en dat “[t]his theology formulates the God-question in its oldest and most contested form, that is, as the theodicy question” (*ibid.*, 40).

lyding in God, tussen God en God⁴⁵⁵) nie, maar as prototipes van wat in die samelewing gebeur, veral onder die armes en onderdrukte. Christus se lyding maak die ware diepte van lyding in die wêreld duidelik en word daarom profeties. Dit ondergrawe, kritiseer en ontmasker die triomfantalistiese ideologieë van samelewings wat praat van vryheid, sukses en oorvloed terwyl hulle in werklikheid die armes onderdruk en alle weerstand teen hulle eie belange vernietig.⁴⁵⁶ Vir Metz is die teodiseevraagstuk daarom dié teologiese vraag van die dag,⁴⁵⁷ maar nie as rasionele regverdiging van God in die lig van die boosheid in die wêreld nie: as vraag oor hóé ons oor God moet praat in die lig van die geskiedenis van lyding in God se wêreld.

Volgens Metz is dit wat pre-Christelike Israel van hulle buurnasies onderskei het, Israel se “armoede van gees”: hulle onvermoë om die teenstellings rondom hulle – “the chasms and terrors of its context”, noem Metz dit – tot idees en mites te reduceer en daardeur vertrous te word; ’n gees gekenmerk deur die onthou van verhale van lyding en krisis. Israel het hulle met die vraag na lyding altyd tot God gewend, soos duidelik blyk uit die voorbeeld van Job en die profete, uit die klaagpsalms en die Eksodusverhaal en, uiteindelik, uit Christus. Metz noem dit “Godsmistiek”: om God se teenwoordigheid te vind, nie in vredevolle rus nie maar in protes voor en tot God oor die boosheid in die wêreld; “mysticism of suffering unto God”/“mistiek van lyding tót God” (*Mystic des leidens an Gott*).⁴⁵⁸ Vir Metz is die Christelike geloof nie ’n godsdiens van geluksaligheid en maklike antwoorde nie, maar van apokaliptiese krisis en

⁴⁵⁵ Die invloed van die Lutherse teologie van die kruis is hier, volgens Martinez (65), onmiskenbaar; nogtans reken hy dis juis hierdie soort lyding waarvan Jürgen Moltmann in sy beroemde *The crucified God* praat – en waar Metz sy perspektief van Moltmann s’n onderskei.

⁴⁵⁶ Vir ’n uiteensetting van die agtergrond van en “formele ooreenkomste” tussen die kritiese funksie van die “kategorie van *Erinnerung*” van Adorno en Horkheimer van die Frankfurtse Skool, Marcuse se “subversiewe memoria-as-kritiek” en Metz se “teologiese korrelaat van hierdie kritiese herinnering, die memoria Jesu Christi”, sien Naudé 1987, 213-20.

⁴⁵⁷ Ibid., 58.

⁴⁵⁸ “These mystics are no willing yes-men, neither assertive nor apathetic. They practice neither cowardly submission nor masochistic self-subjugation. They are not pious underlings. Their yes to God does not express shallow humility or infantile regression. And the prayer that expresses their yes is not a language of exaggerated affirmation, no artificial song of jubilation that would be isolated from every language of suffering and crisis and which all too quickly falls suspect to being a desperately feigned naiveté. What occurs in this language is not the repression but rather the acceptance of fear, mourning and pain” (ibid., 66). Ook *Christus* se “God-mistiek” vorm deel van hierdie tradisie: “His is in an exemplary way a mysticism of suffering unto God. His cry from the cross is the cry of one forsaken by God, who for his part had never forsaken God. It is this that points inexorably into Jesus’ God-mysticism: he holds firmly to the Godhead. In the God-forsakenness of the cross, he affirms a God who is still other and different from the echo of our wishes, however ardent; who is ever more and other than the answers to our questions” (ibid., 67).

eskatologiese hoop;⁴⁵⁹ dit ontsenu, onderbreek, weerspreek, bedreig en dwing die gelowige om ondanks alles te hoop in 'n voortdurende praxis van universele geregtigheid, solidariteit en vrede wat altyd opgeskort word deur die katastrofes in die geskiedenis. Hierin lê die element van God se teenwoordigheid te midde van sy oënskynlike afwesigheid wat – soos gesien – so tipies is van die Christelike mistieke tradisie asook die bevrydingsteologie:

“Mourning is in no way foreign to the Christian witness to God. How could it be? After all, to mourn obviously means to sense something as substantively absent. Does this mean: to sense God’s absence? Absolutely! That sense of absence plays between mourning and hope.”⁴⁶⁰

Die God van die Christendom is die onverstaanbare God wat vertrou moet word en aan wie gelowiges hulleself moet oorgee presies op die oomblik wanneer Godverlatenheid ervaar word, soos Christus aan die kruis gedoen het, sonder antwoorde op die teenstrydigheid waarin hulle hulle bevind.

Hoe is sulke mistiek ook polities van aard? Dat outentieke Christelike spiritualiteit nie net mistiek moet wees nie maar ook politiek, betwyfel Metz nie: “... it is quite possible for it to be too pious, too mystical! The one and undivided following of Jesus always includes the mystical and the political”.⁴⁶¹ Die beste wyse waarop politieke aksie voortvloei uit die “Godsmistiek”, die klag, die “lyding tot God” is by Metz te vind in sy ekklesiologie. Terwyl die mistieke dimensie van “lyding tot God” die universele dimensie van die Christelike geloof is, verwys die politieke dimensie daarvan na die histories partikuliere.⁴⁶² Die mistiek-politiese praxis van die kerk as gemeenskap van

⁴⁵⁹ Vgl. weer die belang van die apokaliptiek: “Apocalyptic texts talk about the end of time and of history; they bring interruption into proximity ... In the apocalyptic’s subversive vision, time itself is full of danger. Time is not just that evolutionary stretched-out, empty and surprise-free endlessness that offers no resistance to our projections of our future. Time belongs ... to God. For the apocalyptic, God is the one who has not yet fully appeared, the still outstanding mystery of time. God is seen not as that which transcends time, but as the end which is pressing in upon it, its delineation, its saving interruption. For in the view of the apocalyptic, time appears first and foremost as a time of suffering. For apocalypticism, a wisdom about identity announces itself in experiences of suffering, a wisdom about identity which refuses to be reduced to the trivial identity of inertia in natural temporality. For the apocalyptic, the continuity of time is not the empty continuum of evolution, but rather the trail of suffering” (ibid., 52). Vgl. ook Ruffing, ibid. en Martinez, ibid., 46ff.

⁴⁶⁰ *Passion for God*, 159.

⁴⁶¹ Ibid., 44.

⁴⁶² Ibid., 44.

dissipels van Christus getuig op 'n praktiese wyse van sy bevrydende boodskap.⁴⁶³ Dit sal polities wees omdat die Christelike geloof 'n historiese en publieke karakter het waarvan die sentrum in die *memoria passionis et resurrectionis Jesu Christi* lê en wat vereenselwiging en verbondenheid met die armes, die haweloses en die onderdrukte vereis ten einde te toon dat God se koninkryk naby is. Metz se “mistiek van geopende oë”⁴⁶⁴ roep daarom menslike “lyding tót God” – in die verlede én in die hede – in herinnering waarin God se *teenwoordigheid* ervaar word, maar waarin ook daarop gereageer word (mistiek as 'n proses wat transformatiewe aksie omvat). Want, verklaar Metz:

“... the remembrance of someone else's suffering is by nature no passive observation; against its horizon resistance to suffering is unconditionally commanded, a resistance that is not guided by the myth of complete freedom from suffering, of course, but rather has a sober recognition that there will always be situations that create suffering among men and women”.⁴⁶⁵

3.4 Edward Schillebeeckx

Nog 'n 20ste-eeuse Europese teoloog in wie se teologie versoening tussen mistiek en politiek bewerkstellig word, is Edward Schillebeeckx. Sy nadenke oor hierdie onderwerp kom die duidelikste na vore in sy reeks Abraham Kuyper-lesings aan die Vrije Universiteit van Amsterdam in 1986, gepubliseer as *Als politiek niet alles is ... Jezus in de westerse cultuur*⁴⁶⁶ (vertaal as *On Christian faith: The spiritual, ethical, and political dimensions*; 1987). In hierdie reeks praat Schillebeeckx “... over God in zijn of haar verhouding tot de mens en derhalve over de mystieke of theologale, de etische en de politieke dimensie van dit godsgeloof, en dit alles gezien vanuit de focus van Jezus van Nazaret”⁴⁶⁷. Vir hom is politiek “een intense vorm van maatschappelijk

⁴⁶³ Vgl. *ibid.*, 45: “The time of the Church pulsing with this new life will not, in my opinion, be a time of great charismatic leaders, not a time of theological masters, and not even a time of great prophets. It will be much more a time of the little ones steadfastly become subjects, a time of the little prophets, so to speak, it will ... be a time of conflict between ... bourgeois religion that cannot get beyond just taking care of its members, and a messianic religion of discipleship.”

⁴⁶⁴ *Ibid.*, 69.

⁴⁶⁵ *Ibid.*, 144-45.

⁴⁶⁶ Schillebeeckx, E. 1986. *Als politiek niet alles is ... Jezus in de westerse cultuur*. Ten Have: Baarn.

⁴⁶⁷ *Ibid.*, 7. In hierdie sin is dit dan ook 'n belangrike deel van Schillebeeckx se byvoeging tot sy vroeëre oortuiging dat “whatever one thinks of contemporary theologians, one thing should be granted them: by means of a historical praxis of commitment to mysticism and politics, they are trying to discover the human face of God and, starting from there, to revive hope in society, a humanity with a more human face” (Schillebeeckx, E. 1983. *God among us: The gospel proclaimed*. (Transl. J. Bowden.) New York, NY: Crossroad, 253).

engagement (en dus niet per se het politieke handwerk van beroepspolitici), een engagement toegankelijk voor iedereen,” terwyl hy mistiek definieer as “een intensiewe vorm van *godservaring* of *godsliefde*”.⁴⁶⁸

Hoewel Schillebeeckx oënskynlik uitgaan van die beginsel dat mistiek in die eerste plek ’n ervaring is, een van *liefde* (soos dit ook prominent staan in die mistiek-politieke teologieë van Gutiérrez en Segundo), is dit duidelik dat hy mistiek óók beskou as ’n ervaring van *teenwoordigheid* en terselfdertyd as ’n *proses* wat ’n spesifieke leefwyse behels wat uit die ervaring voortvloei. Dit kan byvoorbeeld gesien word in sy uiteensetting van die “drie konstantes” in mistici se weergawes van hulle “mistieke *lewensweg*” [my beklemtoning – LDH]. Wat Schillebeeckx eintlik doen, is om – aan die hand van die “mistieke lewensweg” – drie fases te omskryf van wat tradisioneel as mistieke ervaring self gesien word. Die eerste van hierdie drie konstante/fases is ’n *kern- of bronervaring*:

“... het besef dat er iets fundamenteels is gebeurd; een soort besef van ‘verlichting’. Daarin wordt het vroegere vertrouwde wereld- en zelfbeeld (het ‘ego’) van de betrokkene radicaal afgebroken: zijn oude wereld stort in elkaar en hij heeft iets volkomen nieuws ervaren, overrompelend nieuw, dat heel zijn of haar levensgedrag wijzig”.⁴⁶⁹

Die tweede konstante/fase in die mistieke ervaring is een van *vertwyfeling* waarin die aanvanklike “verliefdheid” verdwyn en die vraag: “Was dit alles werklik?” voorop staan:

“de fase van ‘uitzuivering’ (katharsis) door een verscherpte concentratie; er zijn ook liefdesprocessen van wat ervaren wordt als ‘menselijke verwonding’, die echter de mens niet krenkt, maar hem of haar veeleer ‘optilt’. Die tweede fase loopt meestal uit op een nacht en een woestenij; echte mystiek is vaak niet fijn, maar een kwellend.”⁴⁷⁰

Derdens kom die konstante/fase van *mistieke vereniging*. Dit gaan vir Schillebeeckx, net soos veral vir Sudbrack, beslis nie om versmelting nie, maar ten diepste om ’n ervaring waarin die mistikus:

⁴⁶⁸ Ibid., 89.

⁴⁶⁹ Ibid., 66.

⁴⁷⁰ Ibid., 66-67.

“... ontdekt ... de gelaatstreken van die goddelijke Geliefde, zij het alleen in het spoor dat die geliefde heeft nagelaten in die wezen van die mysticus of die mystica: dit blyft een *bemiddelde* ‘onmiddellikheid’; er is pure aanwesigheid van die goddelijke, maar ook vanzelsprekende aanwesigheid van die mysticus by God. ‘Mystieke vereniging’; wederkerigheid”⁴⁷¹ [my beklemtoning – LDH].

Waar vind hierdie bemiddelde onmiddellikheid vir Schillebeeckx plaas? Hier weerspieël hy sommige elemente van die mistiek as ervaring wat raakpunte het veral met Waaijman en Sudbrack, Louth en Bouyer se siening soos uiteengesit in hoofstuk 2. Die mistikus kan so ’n ervaring naamlik in uiteenlopende situasies en kontekste vind:

“Sommigen doen die ervaringen op in en aan die natuur; anderen, soos Buber, in die gezin; anderen, soos Franciscus, in maatschappij en wereld; anderen by lezen van die Tora of die Schrift, of in ervaring van die Jij van die medemens; anderen weer deur verzinking in eie wezen (die zgn. wezensmystiek); vandaag voor velen in die ervaring van die ‘privilegie van verdrukke armen’”⁴⁷².

Dit is hier waar ons ook by Schillebeeckx die ervaring van *God se aanwesigheid te midde van sy oënskynlike afwesigheid* vind:

“God is ook daar aanwesig in die menselike lewe waar hy volgens menselike visie afwesig is ... Die gezag van ervaringen *culmineert* daarom in menselike lijdensverhalen: verhalen van leed om mislukkingen en falen, leed van pijn, leed van die kwaad en onrecht, leed van en in die liefde, leed om schuld. Hier liggen die grote momenten van werklikheidsopenbaring in en deur eindige ervaringen van mensens.”⁴⁷³

Die besondere bydrae wat Schillebeeckx tot die diskoers oor die mistiek maak, lê in sy besondere en *uitdruklike* interpretasie van die mistieke ervaring én dan spesifiek die betekenis van sogenaamde mistieke vereniging. Daar is in hoofstuk 2 (paragraaf 2.3.1.5) verwys na ’n probleem wat verband hou met die algemeen aanvaarde interpretasie van die mistieke ervaring as een van onmiddellikheid, ’n direkte ervaring van God se teenwoordigheid. Daar is uitgewys dat dit veral ’n kwessie raak wanneer dit versoen moet word met die sakramentele mistiek en wat genoem kan word “Skrifmystiek” in die patristiek. Daar is dus gevra wat die status van die Skrif en die

⁴⁷¹ Ibid., 67.

⁴⁷² Ibid., 68. Die laaste tipe ervaring is veral by Gutiérrez, Segundo en Metz gesien.

⁴⁷³ Ibid., 29, 50.

sakramente dan is – of dit nie tóg die idee van onmiddellikheid ondergrawe nie, sodat daar eerder sprake van bemiddeling is. By implikasie kan verder gevra word in hoeverre daar sprake kan wees van direktheid/onmiddellikheid wanneer die mistieke ervaring van God se teenwoordigheid gevind word in God se paradoksale teenwoordigheid te midde van sy oënskynlike afwesigheid – in die *ervaring* van eie lyding of, te meer nog, in dié van die arm en lydende naaste (soos by Gutiérrez en Segundo) of in die *herinnering* van die lyding van self of naaste in die verlede of in herinnering as kennisname van teenswoordige lyding van die naaste (soos by Metz).

Schillebeeckx se omskrywing van mistieke vereniging – wat vir die meeste kenners van die mistiek deel van die bronervaring self uitmaak – bevat ’n uiters belangrike kwalifikasie. Hierdie kwalifikasie bied ook ’n moontlike epistemologiese oplossing uit die “onmiddellikheid/bemiddeling”-impasse wat in hoofstuk 2 gestel is. Volgens Schillebeeckx is die ervaring van mistieke vereniging een van (wederkerige) “puur aanwezigheid” – wat terselfdertyd *bemiddeld* is, omdat alle menslike ervarings van God áltyd op die een of ander wyse *gemedieer* is.⁴⁷⁴ Ons ervaar God se absolute teenwoordigheid nooit suiwer of “onverdund” nie. Hoewel God, vanuit God se perspektief, absoluut (’n ander woord vir “onmiddellik”/“direk” by Schillebeeckx) by ons teenwoordig is, is ons belewenis daarvan altyd geïnterpreteerde ervarings. Schillebeeckx ontken dus nie God se direkte en onmiddellike objektiewe teenwoordigheid – soos McGinn en Waaijman vereis – nie; *ons eie ervaring daarvan* is wel, volgens hom, bemiddeld. As eindige wesens het die mensdom dus, volgens hom, konsepte van God nodig ten einde te kan glo: Die mens *benodig* “*bemiddelde onmiddellikheid*”. Dit is vir Schillebeeckx die paradoks van die geloof sowel as van die mistiek as intense vorm van geloof: Geloof en mistiek sonder konsepte van God is onsinnig en onmoontlik. Volgens hom is sulke bemiddelde onmiddellikheid teenwoordig selfs by mistici wat daarop aanspraak maak dat hulle ervarings “onmiddellik” van aard is, soos Johannes van die Kruis en Meister Eckhart. Hy verwys daarna dat dikwels gesê word dat mistiek die verlengstuk is van ’n vorm van gebed waardeur gepoog word om bemiddelende komponente te oorkom. Weens die aard van God en die mens self, en die gevolglike noodsaak van die konseptuele bemiddeling van

⁴⁷⁴ Ibid., 65. Selfs in persoonlike gebed word die onmiddellikheid van God gemedieer deur “the historical human and natural world of creation, the constitutive symbol of the real presence of God for us”. Vgl. Schillebeeckx, E.1980. *Christ: The experience of Jesus as Lord*. (Transl. J. Bowden.) New York, NY: Seabury, 731-43.

die geloof, is sulke onmiddellikheid egter nóg moontlik nóg wenslik – anders sal die mistikus in die mistieke “donker nag” vasgevang bly.

Ten einde tot anderkant die mistieke donker nag te beweeg, nodig die mens konsepte wat in die Christelike etiese lewe gevind kan word. Hierdie konsepte vind ons eerstens in die lewe en boodskap van Jesus Christus. ’n Sleutelkonsep in Christus se boodskap is dié van “die ryk van God” en dit druk volgens Schillebeeckx die essensie van God uit of openbaar dit – naamlik, sy soewereine *liefde* vir die mensdom⁴⁷⁵ – deurdat dit slaan op ’n nuwe verhouding tussen God en mens, wat sigbaar raak in die afwesigheid van lyding, ’n samelewing van mense wat heling gevind het en waar geeneen meer in ’n baas-en-kneg-verhouding staan nie.⁴⁷⁶ In sy gelykenisse (die verlore seun, skaap, muntstuk), maar ook in sy handeling maak Christus dit duidelik dat God Hom na verlore en gekwete mense wend. Jesus handel soos God handel – Hy bemiddel God tot ons: “Zo ligt er in hem een aanspraak dat in *zijn* doen en spreken *God zelf* aanwezig is”.⁴⁷⁷

En hoewel die konkrete inhoud daarvan die mens se grootste verbeeldingskrag te bowe gaan, kry die mens tog ’n “flauw vermoeden” daarvan:

“... enerzijds via menselijke ervaringen van goedheid, zin en liefde, anderzijds in de spiegel van ons verzet tegen situaties waarin wij het menselijke-in-ons, persoonlijk maatschappelijk, bedreigd, geknecht en ontlusterd ervaren. Maar deze ervaringen krijgen pas hun eigen reliëf tegen de horizon van Jezus’ levensweg ... Juist hierom wendt Jezus zich *in het bijzonder* tot armen. Hij *vertaalt* Góds handelen naar de mensen toe”⁴⁷⁸ [Schillebeeckx se beklemtoning].

Die etiese dimensie van die Christelike geloof, wat in Lukas 10 so duidelik gestel word in die twee kante van die groot gebod, is die band wat die politiek verbind aan die mistiek as die geloofservaring van God se liefde en teenwoordigheid.⁴⁷⁹ Die liefde vir die naaste is terselfdertyd dié teken van ons liefde vir God. *In die liefde vir die naaste is God implisiet aanwesig; verborge, maar reël.*⁴⁸⁰ Daarom moet liefde

⁴⁷⁵ Vgl. *ibid.*, 68: “Jezus openbaart de *goddelijkheid* of het eigen wezen van God, door Hem in *zijn mens-vriendelijkheid* te openbaren: als een op mensen en menselijkheid bedachte God.”

⁴⁷⁶ *Ibid.*, 24.

⁴⁷⁷ *Ibid.*, 24-25. Ook in die dood van Christus word dit weerspieël: “Jezus’ dood was een lijden-door-en-voor-anderen als onvoorwaardelijke gelding van een praxis van goeddoen en van verzet tegen kwaad en lijden” (*ibid.*, 26).

⁴⁷⁸ *Ibid.*, 25.

⁴⁷⁹ *Ibid.*, 68.

⁴⁸⁰ *Ibid.*, 17. Die implikasie hiervan is dat daar in die Christelike geloof “geen tegenstelling tussen innerlijkheid en uiterlijkheid [is nie]. Het scherpst komt dit uit in de christelijke visie op de

vir God en liefde vir die naaste in ons tyd in 'n nuwe vorm ervaar word: in 'n *politieke* vorm, as *politieke liefde*:

“... in een moderne tijd, waarin we tot het besef zijn gekomen dat maatschappelijk-politieke structuren (die mensen vaak knechten) ook veranderbaar zijn, krijgt de naastenliefde ... ook de gestalte van *politieke liefde*, die dan ook gedragen wordt door dezelfde presentie van impliciete godsliefde ... Zonder gebed of mystiek wordt politiek vlug grimmig en barbaars; zonder politieke liefde word gebed of mystiek vlug sentimenteel of vrijblijvende innerlijkheid”⁴⁸¹.

Portier⁴⁸² sit die verband tussen die *mistieke ervaring van God se teenwoordigheid te midde van sy oënskynlike afwesigheid, en die politiek en bevrydende praksis* in Schillebeeckx se werk as volg uiteen: Verhoogde mobiliteit en die massamedia het die moderne mens se bewussyn van wêreldwye lyding en nood radikaal verskerp. Hierdie konteks skep die moontlikheid van 'n tweeledige ervaring van transendensie: Eerstens ervaar dié wat ly asook diegene wat hulle met die lydendes vereenselwig wat Schillebeeckx, in navolging van Theodor Adorno, 'n “negatiewe kontraservaring” noem. Dit is, vir Schillebeeckx, die ervaring van God se afwesigheid of die afstand tussen God se koninkryk en ons samelewing. Hierdie ervaring en die gepaardgaande “invincible indignation at injustice and innocent suffering”⁴⁸³ dien as 'n krag wat ons tot sosiale aksie dwing. Deur deel te neem aan die stryd om geregtigheid en om politieke bevryding, ervaar gelowiges dan tweedens 'n intense kontak met God, die teenwoordigheid van die bevrydende God van Jesus.⁴⁸⁴ Daarom dat Schillebeeckx sê:

naastenliefde en de godsliefde, waarbij het christendom elk dualisme verwerpt, – alsof de naastenliefde ondergeschikt zou zijn aan de liefde tot God. Van prioriteiten is hier geen sprake. Mensenliefde en liefde tot God zijn in de christelijke traditie een en dezelfde ‘theologale deugd’: zij is de liefde die vanuit God komt en door ons beamende hart heen verder wordt doorgeleid naar de medemens.”

⁴⁸¹ Ibid., 68, 74. Vgl. *ibid.*, 26: “De mensen die heil van godswege in Jezus mochten ervaren, worden ook zelf opgeroepen dit Jezus na te doen, zelfs in nog hogere mate (Joh. 14,12), in onvoorwaardelijke liefde tot de medemens.” Mistiek behels vir Schillebeeckx nie alleen stilte en rus nie, nie net innerlikheid en kontemplasie nie, maar ook “harde en profetiese stijd” (*ibid.*, 69).

⁴⁸² Portier, W.L. 1974. “Mysticism and politics and integral salvation: Two approaches to theology in a suffering world.” In Geffré, C. & G. Gutiérrez, *The mystical and political dimension of the Christian faith*. New York, NY: Herder & Herder, 256-78 (264).

⁴⁸³ Schillebeeckx, E. 1989. *For the sake of the gospel*. London: SCM, 46.

⁴⁸⁴ Die kwalifikasie “van Jesus” is belangrik, want wie “die bevrydende God” in die geskiedenis is, berus altyd op 'n *geloofsinterpretasie* teen die agtergrond van boodskap en lewe *van Christus*. Verder is die “bevrydende God” ook altyd méér as ons interpretasies en politieke bevrydingsstryde: “Omdat God Gód is, geen bestanddeel van onze wereld en dus ook niet van onze opbouw van deze wereld, kan men Hem niet opsluiten of omgrenzen in welke menselijke bevrijdingsbeweging of zelfbevrijding dan ook. Hij is van alle waarlijk-menselijke bevrijdings- en heilsbeweging weliswaar de bron en het hart, maar Hij valt met geen enkel particulier, historisch

“Alleen in een profane geschiedenis waar mensen tot onverwacht ware menselijkheid worden bevrijd kan God eigen wezen openbaren ... Gelovigen zien in de geschiedenis van menselijke bevrijding het gelaat van God.”⁴⁸⁵

4. VOORLOPIGE SAMEVATTING EN KONKLUSIE

Die doel van die eerste deel van hierdie hoofstuk was om aan te toon hoedat daar ’n herwaardering en herformulering van mistiek plaasgevind het in die teologie van sekere mistiek-politieke teoloë van die 20ste eeu en dat dit baie van die 20ste-eeuse insigte van kenners van mistiek weerspieël. Dat hierdie herwaardering en herwinning ook die doel van byvoorbeeld die Latyns-Amerikaanse bevrydingsteoloë was, word reeds weerspieël in die inleiding tot die uitgawe van *Concilium* waarin die term “mistiek-polities” sy ontstaan het. Die doel daarvan, volgens Claude Geffré (Gustavo Gutiérrez se mederedakteur van dié bundel) was nie ...

“denying other traditionally valid dimensions of Christian contemplation but rather [that] of rediscovering, by means of integration, the biblical, historical and committed dimensions of contemplation – dimensions which have been forgotten by Christians.”⁴⁸⁶

In dieselfde inleiding noem Geffré dat een van die dimensies van kontemplasie (wat ook opnuut gesien is in McGinn se definisie van mistiek as die ervaring van “God se teenwoordigheid” en in Sudbrack se “mistiek van ontmoeting”) in al die artikels in daardie uitgawe van *Concilium* weerspieël word, naamlik die oortuiging dat:

“[t]his mystical experience presents indivisibly a double dimension of one and the same original event: the meeting with the person of Christ and the experience of the presence of Christ in one’s brother, above all in the ‘least’ of one’s brothers. The second encounter is the sacrament of the first.”⁴⁸⁷

Dieselfde geld van die siening van mistiek as méér as ervaring, as *proses* wat ook insluit die transformatiewe sosio-politieke en -ekonomiese aksie wat daaruit voortvloei:

bevrijdingsgebeuren samen ... Dit is het voorbehoud dat volgt uit de ‘goddelijke wijze’ waarop Hij een ‘bevrijdende God’ is, – bevrijdend steeds *door bemiddeling van mensen*; echter, althans uiteindelijk, nooit *op de wijze van mensen* ...” (*Als politiek niet alles is* ..., 20).

⁴⁸⁵ Ibid., 68.

⁴⁸⁶ Geffré, C. 1974. “Editorial.” In Geffré, C. & G. Gutiérrez (eds.) *The mystical and political dimension of the Christian faith*. New York, NY: Herder & Herder, 7-16 (16).

⁴⁸⁷ Ibid.

“... it is not a matter of putting contemplation at the service of liberation but of developing its own qualities and, in this case, its biblical dimension of commitment. To speak in those terms, it is to put the socio-political dimension at the heart of Christian mystical experience, as one of its essential constituents.”⁴⁸⁸

Vervolgens is twee verteenwoordigers van die Latyns-Amerikaanse bevrydingsteologie van nader ondersoek om te sien hoe hierdie elemente van mistiek in hulle teologie inslag gevind het. Daar is gewys op Gutiérrez, die “vader” van hierdie teologiese stroming, se oortuiging dat: “The poor man, the other, reveals the totally Other to us ... that is where we are going, towards an encounter with the Lord,” asook op Segundo Galilea se nadenke oor “the contemplative experience of the presence of Christ in one’s brother, particularly one’s ‘little brother’”. Dat hierdie ontmoeting geskied in ’n situasie wat eerder van God se oënskynlike afwesigheid as sy aanwesigheid getuig, is eweneens duidelik vir Gutiérrez – veral daar waar die stryd om bevryding van armoede en onderdrukking gevoer word (“The encounter with Christ in the poor man constitutes an authentic spiritual experience, not in the poor man ‘isolated and good’, but in the oppressed man, fighting ardently for his most elementary rights and for the construction of a society in which men can live as men”⁴⁸⁹).

Dat mistiek ook die ervaring van God se teenwoordigheid te midde van sy oënskynlike afwesigheid insluit, is ’n feit wat eweneens gesien is by die verteenwoordigers van Europese politieke teologie: Johann Baptist Metz (vandaar die sentrale rol wat teodisee in sy “teologie ná Auschwitz” speel) en Schillebeeckx (“God is ook daar aanwesig in het menselijke leven waar hij volgens menselijke visie afwezig is”). Daarom is ook menslike ervarings van lyding, van self én andere, so belangrik. Die formulerings van mistiek as ontmoeting lei by hierdie voorbeeld-teoloë – hetsy per implikasie óf eksplisiet – tot herinterpretasies van wat tradisioneel die *unio mystica* genoem word, asook tot ’n implisiete óf eksplisiete afwysing van die idee van versmelting tot die opheffing van eie individualiteit en persoonlikheid.

Nog ’n manier waarop die herwaardering en herformulering van die mistiek wat in 20ste-eeuse insigte en in McGinn se definisie na vore kom, weerspieël word in die mistiek-politieke teologieë wat bespreek is, is in die feit dat almal mistiek sien as proses

⁴⁸⁸ Ibid.

⁴⁸⁹ Vgl. Nava, 1998, 76: “For Christian liberation theologians, the manifestation of God in history and society is located where God is most seemingly absent: in the faces of whole crucified peoples. God is manifested in hiddenness, namely, in locations of poverty, death and suffering.”

(meer as net 'n eenmalige ervaring) – en dan 'n proses wat beslis sosio-politieke en ekonomiese aksie moet insluit. Vir Gutiérrez, “[t]he commitment to liberation in the Christian must be *a place of encounter with God*, and therefore a source of inspiration to his theological life and his contemplative life”.⁴⁹⁰ Hier sien 'n mens duidelik die metodologiese drieslag wat by Gutiérrez en Galilea gevind word en wat soortgelyk is aan dié van die *nouvelle théologie*: sien, beoordeel, handel (“see, act, judge”). Dit begin naamlik by die gewaarwording van ongeregtigheid in die werklikheid, waarin die verbintenis tot geregtigheid ontstaan. Daarop volg die beoordeling van die werklikheid as onregverdig in die lig van die Christelike geloof, in die mistieke ontmoeting met Christus in die persoon van die lydende naaste. Dan, aangedryf deur die Christelike liefde, vind voortgaande verbintenis tot bevrydende aksie plaas.⁴⁹¹ Hierdie sogenaamde “ortopraktiese primaat” (soos Naudé en Jonker dit noem) van die bevrydingsteologie is ook te sien by politieke teoloë soos Johann Baptist Metz⁴⁹², asook by Schillebeeckx⁴⁹³. Die mistieke ontmoeting met Christus in die lyding van en onreg gepleeg teen self of ander maak dit noodsaaklik.

Wat verder opval by die mistiek-politieke teoloë wat hier bo bespreek is, is die deurlopende klem op Christelike *liefde*. Dit blyk inderdaad dat 'n onlosmaaklike band tussen *liefde* en alle vorms van geregtigheid nie net in die Latyns-Amerikaanse bevrydingsteologie voorkom nie, maar by al die genoemde mistiek-politieke teoloë. Dit is nie toevallig dat daar 'n eeue oue Christelike tradisie van 'n hegte verband tussen mistiek en die liefde bestaan nie. In hoofstuk 2 is gesien hoedat die patristieke Skrifmistiek verstaan is as aangegryp-word deur die misterie van God se *liefde* in Christus soos geopenbaar in die Bybel (par. 2.1.1), en dat Augustinus gestaan het “in

⁴⁹⁰ Gutiérrez, “Liberation as encounter”, 20.

⁴⁹¹ Vgl. Lane, D.A. (1991. “David Tracy and the debate about praxis.” In Jeanrond, W. & J.L. Rike. *Radical pluralism and truth: David Tracy and the hermeneutics of religion*. New York, NY: Crossroad, 18-37): “In other words, this prereflective commitment to the praxis of liberation is something that precedes theological reflection, becomes the object of theological reflection, and judges theological reflection. The stimulus to reflection in liberation theology does not come from theological theory but arises rather from a prereflective commitment to the praxis of liberation. This praxis of liberation both as the point of departure and as an ongoing reality becomes foundational for the whole of liberation theology” (34-35).

⁴⁹² Vgl. Ashley se voorwoord tot Metz, 1998, 11 wat betref Rahner se invloed op Metz se teologie: “Some of its [Rahner se teologie se] most basic features continue to characterize his [Metz se] later thought: a commitment to critical dialogue with the Enlightenment, in the conviction that its *turn to the subject* can be fertile ground for Christian faith and theology; a consequent focus on anthropology, on starting with the experience and action of human subjects as the proper framework for developing and legitimating theological statements”.

⁴⁹³ Vgl. weer Schillebeeckx, 1986, 17: “Alleen in een profane geschiedenis waar mensen tot onverwacht ware menselijkheid worden bevrijd kan God eigen wezen openbaren ... Gelovigen zien in de geschiedenis van menselijke bevrijding het gelaat van God.”

die mistieke tradisie van die belangrikste figure in die vroeë Christelike mistiek voor én na hom, soos Origenes en Pseudo-Dionisius. Hierdie mistici het naamlik liefde in die sentrum van hulle mistieke teologie geplaas ... [D]ie Griekse kerkvaders [het] 'n nuwe siening van mistieke liefde geformuleer wat gebaseer is op die liefde van 'n Verlosser wat in die gemeenskap van sy volgelinge ingeplant is en sigself manifesteer nie net in 'n kontemplatiewe verlange na Christus nie, maar ook in 'n aktiewe belang in die welstand van andere" (par. 2.2.1.2.a)⁴⁹⁴. Daar is ook gewys op die klem op die liefde tussen God en mens en mense onderling, asook die verband tussen die twee, met verwysing na Bernardus van Clairvaux, Ignatius van Loyola en veral Franciskus van Sales, en in detail met verwysing na Pierre Teilhard de Chardin se mistiek van ontmoeting/*liefdes*-betrekking⁴⁹⁵. Dit is ook telkens in vele 20ste-eeuse akademiese nadenke oor die mistiek gemerk, byvoorbeeld by Underhill, Inge, Kirk, Woods, Hocking en Maréchal.⁴⁹⁶

Soortgelyk vind ons in Gutiérrez se klem op die breek met die "ou mens", en die "nuwe mens" se "exercising of liberating love" en die verband daarmee met God se vrymagtige liefde in *On Job*; in Galilea se "kontemplatiewe liefde", wat noodwendig 'n sosiale dimensie het; by Schillebeeckx, vir wie mistiek niks anders is nie as 'n "intensiewe vorm van godservaring of godsliefde" en wat verklaar dat "de liefde die vanuit God komt ... door ons beamende hart heen verder wordt doorgeleid naar de medemens" sodat "[i]n die liefde vir die naaste ... God implisiet aanwesig, verborge, maar reël [is]" en vir wie die vernaamste element van die mistiek vandag juis "politieke *liefde*" moet wees.

Waar hierdie teoloë óók met McGinn en baie 20ste-eeuse kenners van mistiek ooreenkom, is dat mistiek glad nie 'n elitistiese, uitsonderlike element in die Christelike geloof is of behoort te wees nie (byvoorbeeld Metz se siening van "lyding tot God", wat

⁴⁹⁴ Vgl. McGinn, *Foundations*, 58: "The relation between love and knowledge in the path to consciousness of the immediate presence of God is one of the essential themes of western Christian mysticism ... It was Gregory who coined the famous phrase *amor ipse notitia est*, 'Love itself is a form of knowledge,' and although the expression appears only once in his writings, it summarizes the gist of the teaching he developed from Augustine and passed on to the medieval mystics."

⁴⁹⁵ Vgl. weer Sudbrack (in par. 2.4.1.1) m.v.n. Teilhard de Chardin: "Wie het 'jij' van de menselijke liefde heeft ervaren, zal gemakkelijker 'Gij' tegen God kunnen zeggen; en omgekeerd, wie God als 'Gij' heeft ervaren, staat gemakkelijker open voor de menselijke liefde."

⁴⁹⁶ Vgl. weer Maréchal: "[I]n het (christelijk) geloven, met name in de meest intense beleving daarvan, de mystieke, gaat het om God die het voorwerp vormt van liefdevolle aandacht ('un objet de connaissance d'amour') ... Gods liefde grijpt de mens aan, omvormt hem, ('connaturalité') tussen de een en de Ander ... De mens wordt, naar de uitdrukking van de kerkvaders 'vergoddelijk'."

vir hom sy “Godsmistiek” daarstel wat die “universele dimensie van die Christelike geloof” is, en Schillebeeckx se siening van mistiek ook as “intense vorm van geloof”).

Ten slotte moet daar egter uitgewys word dat die toe-eiening van die formule *mistiek*-politities deur die teoloë in die voorafgaande paragrawe – of die toepassing daarvan deur ander wat na hulle verwys – soms bevraagteken word. Steggink en Waaijman verklaar byvoorbeeld dat ’n *nuwe* betekenis aan die woord “mistiek” gegee word in die “binomium *politiek-mystiek*”:

“Soms drukt dit woordpaar een polariteit uit in de vorm van het valse dilemma: ‘politiek òf mystiek?’ ... Alsof het zou gaan om twee elkaar uitsluitende elementen. *Mystiek* krijgt in dat geval de (bij)betekenis van individualistisch, a-sociaal, behorend tot de zachte kant van de sameleving. Maar het woordpaar ‘politiek-mystiek’ word ook gebruikt om de spanning en het verband weer te geven tussen religieuze ervaring en sociale inzet, tussen strijd en inkeer, tussen werken en bidden ... *Mystiek* funktioneert hier op verschillende manieren. Nu eens drukt het de nie-persoonlijke bewogenheid uit waarmee men zich politiek engageert. Dan weer wijst *mystiek* op het ‘meer dan structurele’ dat men van de ‘politiek’ verwacht. Tenslotte funktioneer het woord *mystiek* als religieuze legitimatie voor een politieke inzet: politieke inzet is ‘meer.’ *Doorgaans wordt er geen mystieke ervaring in strikte zin mee bedoeld*”⁴⁹⁷ [my beklemtoning – LDH].

Die probleem blyk nie soseer te lê in die “politiek”-deel van die koppeling van mistiek-politities nie. Dit is immers gesien as deel van McGinn se definisie (hoewel hy op hierdie punt versigtig is), waar hy verklaar:

“Although the essential – or, better, goal – of mysticism may be conceived of as a particular kind of encounter between God and the human, between Infinite Spirit and the finite human spirit, everything that leads up to and prepares for this encounter, *as well as all that flows from or is supposed to flow from it for the life of the individual in the belief of the community, is also mystical, even if in a secondary sense*”⁴⁹⁸ [my beklemtoning – LDH].

Daar is ook in hoofstuk 2 daarop gewys dat, volgens Waaijman, “[d]e mystieke ervaring werkt onweerstaanbaar door in het concrete leven en sameleven,” en dat vir baie mistici

⁴⁹⁷ Steggink, O. & K. Waaijman 1985. *Spiritualiteit en mystiek*. Nijmegen: Gottmer, 31.
⁴⁹⁸ McGinn, *Foundations*, 2.

laasgenoemde eerder as die ervaring self “hét teken [is] van authenticiteit”.⁴⁹⁹ Dus, hoewel nóg McGinn nóg Waaijman sou akkoord gaan met Charles Péguy se uitspraak aan die begin van hierdie hoofstuk – “All politics ends in mysticism” – sal hulle ten minste toegee dat daar ’n groot stuk waarheid lê in sy mening dat outentieke mistiek ook ’n element van politiek (breed verstaan, as sosio-politieke of ekonomiese verset teen onreg op ’n verskeidenheid maniere, direk én indirek) moet behels. Op soortgelyke wyse sal hulle waarskynlik sê dat iemand soos Dorothee Sölle se uitspraak: “Het verzet is ... niet het gevolg van mystiek, maar de mystiek zelf,”⁵⁰⁰ te ver gaan as dit mistiek in die geheel gelykstel aan sosio-politieke en ekonomiese aksie, maar nogtans nie ontken dat “het verzet” (in verskillende vorme) wel ’n noodsaaklike *element* van mistiek moet vorm nie.

Die ongemak wat Waaijman en Steggink met byvoorbeeld Sölle en Schillebeeckx het, het waarskynlik te make met veral laasgenoemde se siening van die direktheid of onmiddellikheid van die mistieke ervaring van God. Daar is daarop gewys dat Schillebeeckx epistemologies argumenteer ten gunste van die idee van “bemiddelde onmiddellikheid”.⁵⁰¹ Dit wil dus voorkom asof Schillebeeckx se siening soortgelyk is aan dié van Steven Katz se stroming, in die sin dat hulle ontken dat daar “pure experience” bestaan sonder enige bemiddeling deur “linguistic-theological and social-historic circumstances” (in teenstelling met Robert Forman se stroming, soos uiteengesit in paragraaf 2.3.1.5 van hoofstuk 2). En, al lyk dit vir sommige geleerdes asof met Schillebeeckx se “bemiddelde onmiddellikheid” “de angel eruit [uit die mistiek] gehaald”⁵⁰² word (soos Jurjen Beumer dit stel met verwysing na H.W. de Kniiff in die konteks van die vraag na die bemiddelingsrol al dan nie van die Bybel in die mistiek), bestaan daar nie eenstemmigheid oor die noodsaak – of selfs die *moontlikheid* – van direktheid/ onmiddellikheid nie. Buiten 20ste-eeuse kenners van mistiek soos Saudreau en Garrigou-Lagrange is daar ook godsdiensfilosofiese denkskole wat akkoord sal gaan met ’n interpretasie van mistiek soos wat eksplisiet by

⁴⁹⁹ Waaijman, 2003, 67.

⁵⁰⁰ Uit die vertaalde weergawe van *Mystik und Widerstand: “Du stilles Geschrei” as Mystiek en verzet: “gij stil geschreeuw.”* (Vert. H. van der Vinne.) Baarn: Ten Have, 201 -202.

⁵⁰¹ Soos gesien, het hy dit gedoen juis aan die hand van voorbeelde van “plekke van mistieke ervaring” wat Waaijman self ook noem: “Sommigen doen die ervaringen op in en aan de natuur; anderen, zoals Buber, in het gezin; anderen, zoals Franciscus, in maatschappij en wereld; anderen bij lezen van de Tora of de Schrift, of in ervaring van het Jij van de medemens; anderen weer door verzinking in eigen wezen (de zgn. Wezensmystiek) ... vandaag voor velen in de ervaring van het ‘privilegie van verdrukke armen’” (par. 3.4 hier bo).

⁵⁰² Beumer, J. 1993. *Intimiteit en Solidariteit. Over het evenwicht tussen dogmatiek, mystiek en ethiek.* Ten Have: Baarn, 150.

Schillebeeckx aangetref word en in meerdere of mindere mate indirek by ander 20ste-eeuse mistiek-politieke teoloë⁵⁰³. Die vraag wat dan ook later (in hoofstuk 5) gestel sal word, is in watter mate een van hierdie interpretasies van die mistieke ervaring/-versoening versoenbaar is met 'n “Gereformeerde mistiek” – indien so iets hoegenaamd bestaan – met verwysing na Kornelis Miskotte se teologie. Vervolgens gaan egter in detail stilgestaan word by 'n laaste 20ste-eeuse Rooms-Katolieke teoloog, David Tracy, wat nóg as 'n bevrydingsteoloog nóg as 'n politieke teoloog geklassifiseer word en in wie se teologie die klem op bevryding nie so prominent is nie, ten einde vas te stel hoe die waardering, versoening en inkorporering van die mistieke en die politieke in sy teologie figureer en hulle eie beklemtonings vind.

5. DIE MISTIEK-POLITIEKE TEOLOGIE VAN DAVID TRACY

“... stay faithful to your own tradition; go deeper and deeper into its particularities; defend and clarify its identity. At the same time, wander, Ulysses-like, willing, even eagerly, among other great traditions and ways; try to learn something of their beauty and truth; concentrate on their otherness and difference as the new route to communality.”

DAVID TRACY⁵⁰⁴

“God’s shattering otherness, the neighbour’s irreducible otherness, the othering reality of ‘revelation,’ ... all these expressions of genuine otherness demand the serious attention of all thoughtful persons ... As we recover ... ‘otherness’ and difference ... we also have the great opportunity to learn from the new ‘other’ forms of theology and spirituality, philosophy and culture ...”

DAVID TRACY⁵⁰⁵

5.1. Inleiding

⁵⁰³ Vgl. Claude Geffré in die inleiding tot die grondliggende Concilium-uitgawe *The mystical and prophetic dimensions of the Christian faith*, waarin hy sê dat die artikels in daardie uitgawe gekenmerk word deur die erkenning dat “... the encounter with Christ necessarily occurs *through the mediation for the poor brother* who exists as an exploited class, as a forgotten race and as a marginalized culture” [my beklemtoning – LDH].

⁵⁰⁴ Tracy, D.W. 1994. *On naming the present: Reflections on God, hermeneutics, and church*. Maryknoll, NY: Orbis, 138.

⁵⁰⁵ Tracy, D.W. 1997. “Fragments and forms: Universality and particularity today.” In Ruggieri, G. & M. Tomka (eds.) *The church in fragments: Towards what kind of unity?* London/Maryknoll, NY: SCM/Orbis, 122-29 (125).

In hierdie afdeling word in besonderhede gekyk na die voorkoms van mistiek-politieke teologie in die teologie van die Noord-Amerikaanse Rooms-Katolieke teoloog David Tracy.⁵⁰⁶ Dit is om twee redes dat gekies is om op hierdie aspek van spesifiek *Tracy* se teologie te konsentreer. In die eerste plek vind die mistiek-politieke teologie sy weg in die teologiese projek van Tracy langs 'n ander weg as by die bevrydings- en politieke teoloë wat in die eerste helfte van hierdie hoofstuk bespreek is. Tracy se belangstelling in die mistiek-politieke teologie is, soos reeds genoem en soos weldra gesien sal word, nie ontdaan van 'n belang in bevryding van lyding en onderdrukking nie, maar is in die eerste plek 'n belangstelling in teologiese metodiek. Daar sal daarom gelet word op die mate waarin hy die mistiek-politieke teologie onderskryf en inkorporeer, maar ook hoe hy verskil van die voorbeelde van mistiek-politieke teologie wat hier bo genoem is. Tracy se verskil in invalshoek is ook belangrik om tot 'n dieper verstaan van die mistiek-politieke teologie en die implikasies daarvan te kom ten einde in die laaste hoofstuk van hierdie studie hierdie vorm van teologie vanuit Gereformeerde perspektief te kan beoordeel met verwysing na die teologie van Kornelis Miskotte. Ten einde te sien hoe Tracy aansluit by en verskil van ander mistiek-politieke teoloë word in die eerste deel van hierdie afdeling dus gefokus op die wyse waarop Tracy stelselmatig, vanuit sy eie teologiese fokuspunkte, al nader aan die mistiek-politieke teologie beweeg en in die proses hierdie teologie – sowel as die teologiese en filosofiese oorwegings en strominge wat teen die agtergrond daarvan staan – ontbloot en die aard van hierdie teologie telkens herformuleer en verfyn. Hierdie ondersoek behels ook dat terselfdertyd gelet sal word op Tracy se siening van die versoening tussen die Christelike ideale van aksie en kontemplasie – die mistiek-politieke teologie is, soos reeds aangetoon, juis 'n hedendaagse verskyningsvorm hiervan. In hierdie proses word Tracy dus nie net met die mistiek-politieke teoloë in gesprek gestel nie, maar ook met die 20ste-eeuse ondersoekers na die aard van die mistiek. Dus sal daar gelet word op die mate waarin hy die algemeen aanvaarde siening van die mistiek (kontemplasie) en die verhouding daartussen en aksie, soos wat dit in hoofstuk 2 na vore gekom het, onderskryf al dan nie, asook of hy ander perspektiewe open op die problematiek daaraan verbonde.

⁵⁰⁶ Vir biografiese besonderhede van Tracy, verbonde aan die University of Chicago Divinity School, en vir hoogtepunte in sy loopbaan as akademikus, sien McCarthy, J.P. 1996. "David Tracy, 1939-" In Musser, D.W. & J.L. Price (eds.) *A new handbook of Christian theologians*. Nashville, TE: Abingdon, 468-78 (468-69).

Die tweede rede waarom Tracy in hierdie ondersoek uitgesonder word, is nie net vanweë sy unieke perspektief op die mistiek-politieke teologie nie. Dit is ook omdat hy, meer as die meeste ander teoloë, gewillig is tot (eintlik aandring op!) gesprek met teoloë uit ander Christelike tradisies (waaronder die Protestantse tradisie) – selfs op gesprek oor intergodsdienstige grense heen, asook op gesprek tussen verskillende filosofiese denkrigtings.⁵⁰⁷ In die loop van Tracy se teologiese projek het die kring van sy gespreksgenote telkens uitgebrei en telkens het, saam met hierdie uitbreiding, ook sy oortuiging gegroei van die noodsaak dat aksie en kontemplasie versoen moet word en het sy waardering verdiep vir die mistiek-politieke teoloë se pogings daartoe. Dit is daarom dat vir die doeleindes van hierdie ondersoek sommige van Tracy se belangrikste gespreksgenote gebruik sal word as sleutel tot sy verstaan en eie formulering van die mistiek-profetiese teologie en van die verhouding tussen aksie en kontemplasie. Soos later gesien sal word, is Tracy se gewilligheid tot gesprek oor die grense van verskillende godsdienstige tradisies heen en met verskillende filosofiese denkstrome in hierdie sin eintlik ’n Rooms-Katolieke eweknie van Kornelis Miskotte se besondere Gereformeerde bereidheid om dieselfde te doen. By die afdeling oor Miskotte sal baie van die elemente rakende die strydvraag na die verhouding tussen aksie en kontemplasie – veral baie van die teologiese en filosofiese aannames daaragter – weer na vore kom, wanneer daar dan in sy teologie ’n Gereformeerde antwoord op dié vraag gesoek sal word.

5.2 Die teologie van David Tracy: ’n preokkupasie met teologiese metodiek

Reeds aan die begin van Tracy se loopbaan was sy preokkupasie met teologiese metodiek duidelik. Tracy se teologiese projek is oorspronklik ontwikkel in dialoog met Bernard Lonergan, na wie reeds verwys is (in die bespreking van die teologiese agtergrond tot die ontstaan van die mistiek-politieke teologieë in die 20ste eeu, in verband met die opkoms van die Transendentale Tomisme). Tracy se eerste groot werk,

⁵⁰⁷ Vgl. bv. Susan Thistlethwaite se geamuseerde opmerking: “Most ... theologians across the spectrum of theological discourse today are saying that they cannot, or will not, talk to each other. David Tracy consistently talks to everybody, and I mean *everybody* ... and he insists that they learn from each other” – in Thistlethwaite, S.B. 1996. “A Schleiermacher of our time: A review of David Tracy’s ‘On naming the present: God, hermeneutics and church’.” *Theology Today* 53(2): 225-27 (227).

The achievement of Bernard Lonergan [hierna *Achievement*]⁵⁰⁸, was die publikasie van sy 1969- doktrale dissertasie aan die Gregoriaanse Universiteit in Rome⁵⁰⁹. In *Achievement* gee Tracy, wat onder Lonergan in Rome gestudeer het, 'n uiteensetting en ontleding van die ontwikkeling van die “kontekste, vrae, en kategorieë” van Lonergan se teologiese loopbaan tot en met 1965. Die meriete van Lonergan se teologie was, vir Tracy, dat hy via sy sogenaamde agt funksionele spesialisasies in die teologie van hulp kan wees in 'n hedendaagse situasie waar “the question of method in the human sciences, in philosophy, and in theology are, for many of their practitioners, the principal questions on the present horizon”⁵¹⁰.

Tracy gee sy eie oplossing vir hierdie situasie in sy werk *Blessed rage for order: The new pluralism in theology*⁵¹¹ met sy weergawe van 'n eie fundamentele teologie.⁵¹² Hy bespreek die moontlikheid van vyf basiese teologiese modelle (ortodoks, liberaal, neo-ortodoks, radikaal en revisionisties⁵¹³) om hierdie situasie te hanteer, en vind die sogenaamde revisionistiese model die mees gepaste.⁵¹⁴ In hierdie vroeë stadium van Tracy se teologiese projek speel die mistiek-politieke teologie nog geen rol nie, in die

⁵⁰⁸ 1970. New York, NY: Herder & Herder.

⁵⁰⁹ *Lonergan's interpretation of St. Thomas Aquinas: The intellectualist nature of speculative theology*.

⁵¹⁰ Ibid., 233.

⁵¹¹ 1978. New York, NY: Seabury.

⁵¹² I.e., “the basic criteria and methods for theological argument” (*Blessed rage*, 15 voetnota 5). Die subtitel van hierdie werk gee erkenning aan die feit dat daar sedert die 1960s 'n ontplofing van nuwe teologieë was – Conradie, E.M. 1992. “The powers and limits of pluralism in theology.” *Scriptura* 40:40-64 (42). Vgl. ook Martinez, *ibid.*, 183.

⁵¹³ Vir 'n bondige uiteensetting van Tracy se plek onder die “revisioniste en liberale” sien Buckley, J.J. 1997. “Revisionists and Liberals” in Ford, D.F. (ed.) *The modern theologians: An introduction to Christian theology in the twentieth century*. Oxford: Blackwell, 327-42. Volgens Buckley, “Revisionists and Liberals are a tradition ... of theologians devoted to shaping Christian practices and teachings in dialogue with (revisionists) or on the basis of (liberals) modern philosophies, cultures, and social practices.”

⁵¹⁴ Tracy beskryf hierdie model as “philosophical reflection upon the meanings present in common human experience and language, and upon the meanings present in the Christian fact”, *Blessed rage*, 43. Hy omskryf hierdie metode van hom nader aan die hand van vyf tesse wat as volg saamgevat kan word: Die twee primêre bronne van teologie is Christelike tekste en gemeenskaplike menslike ervarings en taal. Die teologiese taak behels dat die resultate van die teologiese ondersoek krities gekorreleer word met hierdie twee bronne van die teologie. Vir 'n samevatting van hierdie tesse, vgl. ook Tracy, D.W. 1974. “The task of fundamental theology.” *Journal of Religion* 54 (no. 1, Jan.): 13-34. In die bron van fenomenologiese refleksie oor die godsdienstige dimensie van alledaagse en wetenskaplike ervarings en taal word ook gesien hoedat Tracy erkenning gee aan die belang van die moderne “now famous ‘turn to the subject’” (*Blessed Rage*, 172) waarna ook telkens in hfst. 2 en par. 3 van hfst. 3 verwys is, in verband met die mistiek. Vgl. ook Buckley, *ibid.*, 330; Sheveland, *ibid.*, 208; vgl. later Tracy, D.W. 1989. “The uneasy alliance reconceived: Catholic theological method, modernity, and postmodernity.” *Theological Studies* 50: 548-69 (550) [hierna “The uneasy alliance”]. Volgens Tracy vereis die bron van Christelike tekste 'n teorie van interpretasie. Gevolglik speel die hermeneutiek, wat algaande al belangriker in Tracy se teologie sou word, al vroeg 'n rol daarin. Ook vroeg reeds sluit hy aan by die hermeneutiese insigte van Hans Georg Gadamer en Paul Ricoeur wat, soos weldra gesien sal word, óók al belangriker vir hom sou raak.

sin dat alle aandag aan die mistiek nog ontbreek. In die laaste tien bladsye van *Blessed rage* word wel met waardering verwys na teologieë van praxis (onder wie hy die “‘political’ theologians of *praxis*” Gutiérrez, Segundo, Metz, Sölle en Moltmann noem).⁵¹⁵ Die Hegeliaans-Marxistiese wortels daarvan word uitgewys en daar word erkenning gegee aan die belangrikheid van hierdie teologieë en die uitdagings wat hulle stel aan ander teologiese modelle (die revisionistiese model ingesluit), maar nie sonder huiwering nie.⁵¹⁶

5.3 Bevrydings- en politieke teologieë as gespreksgenote van David Tracy

In *The analogical imagination: Christian theology and the culture of pluralism* [hierna *AI*]⁵¹⁷ pas Tracy sy revisionistiese model vir fundamentele teologie (soos uiteengesit in *Blessed rage*) toe op sistematiese teologie.⁵¹⁸ In hierdie werk, seker Tracy se bekendste, word die bevrydings- en politieke teologieë nou duidelik prominente gespreksgenote vir hom naas sy bestaande mede-Rooms-Katolieke en Protestantse teologiese en taalfilosofiese gespreksgenote soos Gadamer en Ricoeur. Hier vind ons ook sy eerste belangrike formulerings – vir ons doeleindes – van die verskille tussen hierdie drie groepe, wat betref hulle sienings van openbaring (en die rol van die Bybel daarbinne) en praxis, en die moontlike rol wat mistiek daarin te speel het. Dit geskied egter steeds binne die kader van Tracy se klem op die vraag na wat teologie en korrekte teologiese metodologie is. En dít – soos sy bereidheid om in gesprek te tree, ook met

⁵¹⁵ *Blessed rage*, 240ff. Tracy self verklaar dat dit verstaanbaar is, omdat *Blessed rage* handel oor fundamentele teologie (saam met sistematiese teologie “... principally concerned with the construction of the *present* meaning, meaningfulness, and truth of the Christian tradition”) eerder as die historiese teologie (“the reconstruction of *past* meaning for the present”) of praktiese teologie (“to project the future possibilities of meaning and truth on the basis of present constructive and past historical theological resources”) – *ibid.*, 240.

⁵¹⁶ *Ibid.*, 243-45. Hierdie huiwering hou verband met die feit dat hierdie teoloë – hoewel hulle, veral d.m.v. hulle herwinning van die sosiale en politieke karakter van Christelike eskatologiese simbole, verby hulle voorgangers in die transendentale of neo-ortodokse teologiese tradisies se bloot eksistensialisties-individualistiese betekenis van hierdie simbole beweeg het – steeds (op daardie tydstip) nie krities genoeg oor hulle voorgangers is nie; vgl. 245: “Why cannot the critical commitment, so admirably articulated in the critical interpretations of the social and political realities of our common experience, also be employed to interpret critically the conceptual incoherencies of traditional Christian symbols? Until and unless that task is attempted, it seems unlikely that the eschatological theologians can provide an adequate understanding of contemporary Christian praxis.”

⁵¹⁷ 1981. New York, NY: Crossroad.

⁵¹⁸ Waar eersgenoemde oor die basiese kriteria and metodes vir teologiese argumentasie gegaan het, gaan dit hier oor ’n afsonderlike (“dogmatic theology [which] would involve a more intimate relationship to the ‘community of inquiry’ of a particular church tradition”) maar verbandhoudende (“insofar as the same criteria for meaning, meaningfulness, and truth would be applicable”) onderneming (*Blessed rage*, 15 – voetnota 8 daar). Vgl. Tracy, D.W. 1975. “Theology as public discourse.” *Christian Century* 92 (no. 10, 19 March): 280-84 (283).

die Protestantisme en die mistiek-politieke teologieë – hou verband met sy oortuiging dat teologie publiek en hermeneuties van aard is.

5.3.1 DIE PUBLIEKE AARD VAN TEOLOGIE

In *AI* stel Tracy dit duidelik dat vir hom alle teologie publieke diskoers is, dit wil sê:

“discourse available (*in principle*) to all persons and explicated by appeals to one’s experience, intelligence, rationality, and responsibility, and formulated in arguments where claims are stated with appropriate warrants, backings, and rebuttal procedures.”⁵¹⁹

Die teoloog praat *in* en *tot* drie sosiale sferewerklikhede (“publics”): die akademie, die kerk en die samelewing in die breë. Spesifieke teologiese dissiplines hou verband met die besondere “publiek” wat aangespreek word: fundamentele teologie met die akademie, sistematiese teologie hoofsaaklik met die kerk, praktiese teologie hoofsaaklik met die samelewing in die breë.⁵²⁰ Dit bepaal verder die modus van argumentasie wat die teoloog sal gebruik: fundamentele teoloë is eties verbind tot eerlike, vrye, kritiese denke en sal godsdienstige en rasonale argumentasie gebruik.⁵²¹ Epistemologies veronderstel hulle nie die waarheid van die voorwerp van ondersoek nie, maar wil dit juis deur rasonale argumentasie beoordeel. Sistematiese teoloë, weer, interpreteer die primêre simbole, gebeurtenisse en tekste van die geloof vir die kerk (dit wil sê, vir ’n “community of moral and religious discourse and action”⁵²²). Hulle is eties verbind tot die lewe en oorlewing van die godsdienstige gemeenskap, en probeer vanuit ’n geloofsverbintenis voorstellings van die geloof *van* en *vir* daardie gemeenskap te maak. Sistematiese teoloë is beide lojaal aan én krities teenoor die leer en die prediking van ’n kerk of geloofstradisie. Praktiese teologie is gerig op die breër samelewing (dit wil sê, die tegno-ekonomiese, politieke en kulturele samelewingssfeer⁵²³) en sal gewoonlik die een of ander eties-godsdienstig belangrike kwessie ondersoek (seksisme, rassisme, elitisme, anti-Semitisme, ekonomiese uitbuiting, ensovoorts), en wel soos volg:

⁵¹⁹ *AI*, 53; *Talking about God*, 2. Vgl. *AI*, 3.

⁵²⁰ *AI*, 56-58.

⁵²¹ Martinez praat van die “metaphysical-argumentatively” geregverdigde aansprake van fundamentele teologie (*ibid.*, 198).

⁵²² *AI*, 21, 56.

⁵²³ *Ibid.*, 6.

“... in some philosophical, social-scientific, culturally analytic or religiously prophetic manner. They will either assume or argue that this situation is *the* (or at least *a*) major situation demanding theological involvement, commitment and transformation.”⁵²⁴

Eties gesproke is praktiese teoloë verbind tot die praxis van die geloof; vir die praktiese teologie dien praxis dan ook as primêre kriterium vir betekenis en waarheid.⁵²⁵

5.3.2 DIE HERMENEUTIESE AARD VAN TEOLOGIE

5.3.2.1 Teologie as interpretasie; interpretasie as gesprek

Volgens Tracy is alle hedendaagse sistematiese teologie fundamenteel hermeneuties aangesien sistematiese teoloë, skryf hy,

“seek ... to retrieve, interpret, translate, mediate the resources – the questions and answers, form and content, the subject matter – of the classic events of understanding of those fundamental religious questions embedded in the classic events, images, persons rituals, texts, and symbols of a tradition.”⁵²⁶

In die ontwikkeling van sy siening van teologie as interpretasie vind Tracy veral Heidegger en Gadamer se hermeneutiese tradisie nuttig. Veral die konsepte en metodiek wat in hulle tradisie ontwikkel is, soos Gadamer se metafoor vir interpretasie as gesprek/dialog⁵²⁷, sou ’n belangrike rol in Tracy se teologie speel. Vir hierdie

⁵²⁴ Ibid., 58.

⁵²⁵ Tracy se klem op die publieke aard van teologie is nie net gemotiveer deur sy weersin in die hedendaagse privatisering en reduksie van godsdiens tot ’n blote kwessie van smaak nie; dit word ook gemotiveer deur sy bewussyn van die “universal character of the divine reality” – dit wil sê, dat: “God as understood by the Jewish, Christian and Muslim believer, is either universal in actuality or sheer delusion ... Any authentic speech on the reality of God which is really private or particularist [therefore] is unworthy of that reality”, *ibid.*, 51.

⁵²⁶ Ibid., 104.

⁵²⁷ Vgl. Gadamer, H-G. 1990. *Truth and method*. (2nd rev. ed., J. Weinsheimer & D.G. Marshall.) New York, NY: Crossroad, 387-88: “Texts are ‘enduringly fixed expressions of life’ that are to be understood; and that means that one partner in the hermeneutical conversation, the text, speaks only through the other partner, the interpreter. Only through him are the written marks changed back into meaning ... in being changed back by understanding, the subject matter of which the text speaks itself finds expression. It is like a real conversation in that the common subject matter is what binds the two partners, the text and the interpreter, to each other ... [It is therefore] perfectly legitimate to speak of a *hermeneutic conversation*.” Vgl. hiermee Tracy, *AI*, 101: “The word ‘hermeneutical’ best describes this realized experience of understanding in conversation.” Volgens Tracy word die klassieke model van gesprek in die Westerse tradisie reeds gevind in die Platoniese dialoë, in die “back-and-forth movement of all genuine conversation (an ability to

ondersoek is Tracy se klem op dialoog belangrik en moet sy siening daarvan binne sy hermeneutiese benadering tot die teologie goed verstaan word aangesien dit nie net direk verband hou met sy bereidheid tot gesprek met die Protestantisme, mistiek-politieke teologieë, verskillende filosofiese strominge en later selfs die Boeddhisme nie, maar (soos later gesien sal word) ook met sy eie herontdekking van die kontemplatiewe (mistieke) sowel as die profetiese aspekte van die Christendom.

Tracy beklemtoon verder die “open-endedness” en die analogiese karakter van teologiese interpretasie. Vir hierdie “open-endedness” steun hy veral sterk op Gadamer se metafoor van gesprek as spel.⁵²⁸ Vir Tracy impliseer die Gadameriaanse metafoor vir interpretasie – dialoog – ’n soeke na ooreenkomste-in-verskille (dit wil sê, analogieë) en dus ’n soeke na ’n *Einverständnis* of ’n versmelting van verstaanshorisonne (Gadamer), maar met inagnome van die verskille tussen die gespreksgenote. Hoe dit werk, kan gesien word in Tracy se uiteensetting van die kategorie van die “classic”.

5.3.2.2 Die idee van “klassieke”

Met die term “klassieke” verwys Tracy nie net na Griekse en Romeinse letterkunde of die musiek van Bach of Beethoven nie, maar eerder meer oor die algemeen na “certain expressions of the human spirit [which] so disclose a compelling truth about our lives that we cannot deny them some kind of normative status”; anders gestel:

“[W]hat we mean in naming certain texts, events, images, rituals, symbols and persons ‘classics’ is that here we name truth ... here we find something valuable, something ‘important’; some disclosure of reality in a moment that must be called

listen, to reflect, to correct, to speak to the point – the ability, in sum, to allow the question to take over ...”); vgl. ook voetnota 528 hier onder. Kortliks kom Gadamer se hermeneutiese model neer op drie momente: 1. Die bewuswording van die interpreterende subjek van sy/haar eie historisiteit; d.w.s., van “one’s own pre-understanding or pre-judice” wat betref die objek van interpretasie (gespreksgenoot). 2. Die erkenning van die feit dat “the claim [‘to attention, a vexing, a provocation’] exerted by the text on the interpreter frees the interpreter to enter into conversation with the text in an actual dialectic of questioning (hence ... Gadamer’s appeal to the analogy of the ‘to and fro’ movement of the game)”. 3. Die doel van die interpreteerder, nl. die bereiking van ’n “versmelting van horisonne” – “the fusion of the horizon of the text and one’s own present horizon – in an interpretation which, by recognizing one’s own historicity, will inevitably be a new interpretation. In short, ‘It is enough to say that we understand in a different way if we understand at all’ (p. 264)” (*AI*, 136-37; *ibid.*, 118-20).

⁵²⁸ Vgl. *AI*, 113: “... self-awareness and self-centeredness are lost in the game. In playing, I lose myself in the play ... I allow myself to be played by the game. I move into the ‘rules’ of the game, into the back-and-forth movement, the experienced internal relationships of the game itself. The game becomes not an object over against a self-conscious subject but an experienced relational and releasing mode of being in the world distinct from the ordinary, nonplayful one. In every game, I enter the world where I play so fully that finally the game plays me.”

one of 'recognition' which surprises, provokes, challenges, shocks and eventually transforms us; an experience that upsets conventional opinions and expands the sense of the possible ... The presence of classics in every culture is undeniable. Their memory haunts us. Their actual effects in our lives endure and await ever new appropriations, constantly new interpretations.”⁵²⁹

Tracy beklemtoon die andersheid van die klassieke, die transendensie daarvan oor die ontstaanswêreld daarvan en die leefwêreld van die interpreterende subjek. Dit is juis dit en die “oormaat van betekenis” van die klassieke wat die moontlikheid skep van ’n *novum* – ’n nuwe wêreld van betekenis vir die interpreteerder, wat ’n lewensverandering vereis.⁵³⁰

Alle godsdienstige tradisies produseer dus ook hulle eie klassieke. Godsdienstige klassieke verskil egter van die klassieke van die kuns, wetenskap, politiek of ekonomie daarin dat hulle nie net tot daardie spesifieke terreine van die menslike bestaan spreek nie, maar tot die geheel daarvan: “[it] will involve a claim to truth as the event of a disclosure-concealment of the whole of reality *by the power of the whole* – as, in some sense, a radical and finally gracious mystery”⁵³¹. Hoewel godsdienstige klassieke

⁵²⁹ Ibid., 108-109. M.v.n. Gadamer wys Tracy daarop dat kunswerke die primêre analoog vir die idee van klassieke is. Tracy stem duidelik nie saam met diegene wat kuns (en analogies daaraan, godsdienste) sien as ’n blote kwessie van smaak nie, asof dit ’n suiwer subjektiewe, emosionele, niekognitiewe gebeurtenis is: “I find that my subjectivity is never in control of the experience ... Rather the work of art encounters me with the surprise, impact, even shock of reality itself ... When we leave a realized experience of entering the game of an authentic work of art ... we are transformed. There we have witnessed ourselves caught up in a disclosure of the event-character of truth itself, experienced as a recognition of an often unwelcome truth about ourselves and the world ... In that sense, the experience of art is not peculiar, private, unreal. Rather, art is public in meaning as paradigmatic of what happens to us in spirit and in truth. When a work of art so captures a paradigmatic experience of that event of truth, it becomes in that moment normative. Its memory enters as a catalyst into all our other memories and, now subtly, now compellingly, transforms our perceptions of the real. It becomes a classic: always retrievable, always in need of appreciative appropriation and critical evaluation, always disclosive and transformative with its truth of importance, always open to new application and thereby new interpretation” (ibid., 115). Tracy argumenteer dat skoonheid self “a signal clue to truth” is (ibid., 112): “That science reaches truth only an obscurantist would deny. That the work of art discloses an event not merely of taste, genius or beauty, but truth – only a philistine, even an ‘aesthetic’ one, will finally deny” (ibid., 115). So is dit ook met die godsdienstige klassieke. Vir ’n beskrywing van Gadamer se siening van die “revelatory truth” van kuns en sy model van interpretasie as gesprek en spel, vgl. ook Jeanrond, 1988, 20-21. Vgl. Ook Tracy, D.W. 1987. “Practical theology in the situation of global pluralism.” In Mudge, L.S. & J.N. Poling (eds.) *Formation and reflection: The promise of practical theology*. Philadelphia, PA: Fortress, 139-54 (144).

⁵³⁰ *AI*, 102. Vgl. ook Rike, J. 1999. “Introduction: Radical pluralism and truth in the thought of David Tracy.” In Jeanrond, W.G. & J.L. Rike (eds.) *Radical pluralism and truth: David Tracy and the hermeneutics of religion*. New York, NY: Crossroads, ix-xxvii (xx): “To converse with the classic is to recognize and appreciate its difference and its *difference as possibility* for the self and its understanding.”

⁵³¹ *AI*, 163.

partikulier is wat *oorsprong* betref, is hulle potensieel universeel wat *effek* betref. Dit maak die ervaring van die gesag van die godsdienstige klassieke uniek. Hulle word ervaar as iets wat met 'n mens gebeur, as 'n gawe, 'n genade:

“... it happens, it occurs, I am ‘caught up in’ the disclosure of the work. I am in the presence of a truth of recognition: recognition of what is important, essential, real beyond distractions, diversions, conventional options, idle talk, control and use of object, techniques of distancing myself and manipulating others, the realm of publicness where only the lowest common denominator will count. I find myself in another realm of authentic publicness, a realm where ‘only the paradigmatic is the real’”.⁵³²

Dit alles hou verband met wat Tracy die interpreteerder se “reis van intensifikasie” of “oomblik van intensifikasie” noem; dit wil sê, 'n oomblik van ervaring en begrip, waarin die persoon hom/haar oorgee, opgevang raak in “the game of ‘the truth of existence’” – die ernstigste “spel” van almal:

“The self of the artist lets go of the distancing stance of the everyday and enters the subject matter of those fundamental questions ... some recognition of an essential aspect of our existence – its fatedness, its challenge, its finitude, its horrors, its possibility, its joy”.⁵³³

Tog vereis elke reis van intensifikasie 'n tweede reis van intensifikasie, aangesien dit ook vra om 'n oomblik van distansiëring van die oorspronklike ervaring ten einde uitdrukking te gee daaraan, in 'n leefwyse, 'n simbool, beeld of teks.⁵³⁴ Dit is by uitstek die taak van sistematiese teoloë om die godsdienstige klassieke van 'n tradisie op so 'n wyse te interpreteer en te verwoord dat die waarheid daarvan onthul word en transformatief inwerk op individue en die samelewing.⁵³⁵

5.3.2.3 Die hermeneutiek van suspisie en herwinning

In interpretasie (in die Gadameriaanse sin – as dialoog met die klassieke) van veral godsdienstige klassieke is altyd 'n risiko betrokke: Dit kan wel lei tot 'n herkenning van verskille/andersheid wat die moontlikheid skep vir 'n nuwe selfverstaan vir die

⁵³² Ibid., 112.

⁵³³ Ibid., 126-27.

⁵³⁴ Ibid. Hierdie reis van intensifikasie by Tracy is verwant aan Ricoeur se idee van distansiëring in antwoord op die vraag “as to how it is still possible ... to articulate a critique of the object [of interpretation] and of the ‘process of entering into’ this object” (Jeanrond, *ibid.*, 45).

⁵³⁵ *AI*, 126-27.

geloofsgemeenskap, maar dit kan óók lei tot die onthulling van illusies of projeksies van die interpreteerder se eie behoeftes. Dit bring ons by 'n baie belangrike element van Tracy se hermeneutiese verstaan van teologie: sy oorname van die Ricoeriaanse vorme van hermeneutiek – naamlik, van “suspisie” en van “herwinning” – en die toepassing daarvan op die teologie.⁵³⁶ Volgens Ricoeur vind ons in die veld van die hermeneutiek 'n spanning tussen twee pole. Aan die een kant is hermeneutiek die manifestasie en herstel van betekenis wat gerig word aan die leser/hoorder in die vorm van 'n boodskap, proklamasie (soms genoem 'n kerugma). Aan die ander kant word hermeneutiek verstaan as die demistifikasie of die ontbloting of vermindering van 'n illusie. Vir Ricoeur, “[h]ermeneutics seems ... to be animated by this double motivation: willingness to suspect, willingness to listen; vow of rigor, vow of obedience.”⁵³⁷ Dit is juis hierdie metodiek van suspisie en herwinning wat Tracy self later, vanuit sy dialoog met die Boeddhisme, sou toepas in sy herwinning van die mistieke dimensie van die Christelike tradisie. Dit is ook nie net hierom belangrik vir hierdie ondersoek nie, maar óók omdat dieselfde metodiek in hoofstuk 4 toegepas sal word in 'n gesprek met die Kartuisers met die oog op die herwinning van moontlike mistieke elemente in die Gereformeerde tradisie.

5.3.3 DIE PLURALISTIESE KARAKTER VAN DIE RESULTATE VAN TEOLOGIESE INTERPRETASIE

Tracy beskou die tyd waarin ons leef as een van “conflictual pluralism” – waarin daar nie ooreenstemming bestaan oor wat presies “waarheid” daarstel of selfs oor wat die mees fundamentele lewensvraagstukke is nie.⁵³⁸ Die teologiese interpretasie van die

⁵³⁶ Vgl. *ibid.*, 373: “In every cultural situation, an adequate Christian response demands that attention must be paid to the entire symbol system [d.w.s., al die “klassieke simbole en dogmas” van die Christelike geloof, bv. God, Christus, genade, kerk-wêreld, skepping-verlossing-eskatologie, genade-sonde, ens.]: through both critique and suspicion, retrieval and reinterpretation in and for the situation”. Tracy beskou die hermeneutiek van suspisie as 'n noodsaaklike korrektief op die gewaardeerde hermeneutiese insigte van Gadamer. Vgl. Tracy, D.W. 1984. “Creativity in the interpretation of religion: The question of radical plurality.” *New Literary History* 15 (no. 2): 289-309 (306) [hierna “Creativity”].

⁵³⁷ Ricoeur, P. 1970. *Freud and philosophy: An essay on interpretation*. (Transl. D. Savage.) New Haven/London: Yale University, 27. Vgl. ook Thompson, J.B. 1981. *Critical hermeneutics: A study of the thought of Paul Ricoeur and Jürgen Habermas*. Cambridge: Cambridge University Press, veral p. 46; asook Jeanrond, 1988, 52-55. Vgl. verder Leiter, B. 2004. “The hermeneutics of suspicion: Recovering Marx, Nietzsche, and Freud.” In Leiter, B. (ed.) *The future for philosophy*. Oxford: Clarendon, 74-105.

⁵³⁸ *Ibid.*, 341. Tracy gebruik 'n term van Freud, die ervaring van die “uncanny” (“das Unheimliche”), om die mees karakteristieke ervaring van die godsdienstige dimensie in ons kultuur te beskryf, *ibid.*, 357-63. Hiermee bedoel hy 'n gevoel van “nie-tuis-voel-nie” in ons wêreld, van vreemdheid, of van 'n “oorweldigende afwesigheid van alle betekenis” wat lei tot onsekerheid en

Christelike klassieke geskied vandag binne hierdie konteks van pluralisme, en pluralisme is steeds – soos in *Blessed rage* gesê – ’n kenmerk van die Christelike teologie.⁵³⁹

Wat die Christelike *klassieke* betref, is daar volgens Tracy vir die Christendom egter “one classic event and person which normatively judges and informs all other Christian classics ... the event and person of Jesus Christ”⁵⁴⁰. En hy reken die Bybel is die mees adekwate uitdrukking van die gebeurtenis van Christus, dié normatiewe element vir Christelike selfverstaan.⁵⁴¹ Ondanks die veelheid van Nuwe-Testamentiese genres en interpretasies daarvan⁵⁴², vind Tracy ’n eenheid van oortuiging daarin: die belydenis dat “the *present* reality of Jesus as the exalted one (as *Kyrios*, Risen Lord, Son of Man, Messiah-Christ, etc.) is experienced *now* as the decisive disclosure of who God is and who we are”⁵⁴³. Die geheel van die ryke diversiteit van Nuwe-Testamentiese genres getuig van hierdie een gebeurtenis van God se selfmanifestasie deur en in Jesus Christus⁵⁴⁴. Dit roep die interpreteerder op tot geloof, tot vertroue in ’n visie van die lewe (’n “mode-of-being-in-the-world”) wat Christus se eie lewe aan óns bied, sowel as tot ’n verbintenis om daardie visie uit te leef.⁵⁴⁵

Soos daar ’n veelheid van moontlike interpretasies van die fundamentele vraagstukke van die dag is, is daar ook – met behoud van die Christologiese kern van die Christelike klassieke – ’n pluraliteit van Christelike response daarop moontlik. Hoewel Tracy toegee dat *algehele* teologiese konsensus tussen hierdie teologiese response nie moontlik óf wenslik is nie, beteken dit nie dat ’n *mate* van ooreenstemming onmoontlik is nie.⁵⁴⁶ Dit is ook hier waar die sogenaamde “analogiese verbeelding” in die spel kom deurdat in teologiese interpretasie op verbeeldingryke

vrees, en wat volg op gebeure soos die Holocaust, die Goelag en Hiroshima. Terselfdertyd getuig dit egter van ’n gewaarwording van “nog-nie”, met verwysing na die een of ander utopia: dat iewers agter dié verwarrende, bedreigende omstandighede ’n genadevolle verrassing op ons lê en wag. Vgl. Baum, *ibid.*, 7.

⁵³⁹ *Blessed rage*, 58, 62.

⁵⁴⁰ *AI*, 233.

⁵⁴¹ *Ibid.*, 239.

⁵⁴² Tracy erken bv. die bestaan – en die wenslikheid – van “working canons” onder sistematiese teoloë, solank dit gepaardgaan met ’n bewussyn van die “relatiewe adekwaatheid” daarvan en ’n openheid vir aanvulling en kritiek vanaf ánder “working canons”. Sien ook “Creativity”, 289.

⁵⁴³ *Ibid.*, 272.

⁵⁴⁴ *Ibid.*, 309.

⁵⁴⁵ *Ibid.*, 332.

⁵⁴⁶ Tracy waarsku herhaaldelik daarteen om interpretasies eenvoudig te harmoniseer, en teen die opvatting dat enigiets meer as relatiewe adekwaatheid moontlik is. Soos gesê, is dit ook juis verskille, die onbekendheid van dit wat geïnterpreteer word of van die dialoogvennoot, wat die belangstelling van die interpreteerder ontlok.

wyse gelet moet word op die ooreenkomste-te-midde-van-verskille tussen verskillende interpretasies van die Christelike klassieke. Dit moet gedoen word ten einde tot 'n meer adekwate interpretasie van die Christelike klassieke te kom; een wat ooreenkomste, maar ook verskille, in interpretasies erken en verreken.⁵⁴⁷

5.3.4 OP PAD NA DIE MISTIEK-POLITIEKE: ANALOGIE EN DIALEKTIEK, OFTEWEL SAKRAMENT EN WOORD

As teologiese interpretasie dan die soeke na ooreenkomste-te-midde-van-verskille tussen 'n veelheid interpretasies van die Christelike klassieke is, lê Tracy bloot dit wat vir hom aan die wortel van die verskille in interpretasie tussen die Rooms-Katolisisme en die Protestantisme is. Dit wat die sogenaamde “sekondêre” manifestasies van die Christelike geloof (in geloofsbelydenisse, liturgiese formules en etiese gedragskodes) in die Rooms-Katolieke en Protestantse verskyningsvorme daarvan onderlê, is naamlik twee verskillende “konseptuele tale”.⁵⁴⁸ In die geskiedenis van die Christelike geloof is daar twee klassieke konseptuele tale: Dié onderliggend aan die Rooms-Katolieke teologiese tradisie noem Tracy “analogiese taal” – “a language of ordered relationships articulating similarity-in-difference”. In hierdie taaltradisie verteenwoordig die inkarnasie van Christus die fokusgebeurtenis, die primêre analogie vir die interpretasie van die geheel van die werklikheid.⁵⁴⁹ Terwyl Tracy oortuig is dat die onderskeid en verskille tussen God en die wêreld so werklik en spanningsvol bly soos die verskille in hierdie analogiese taal, lê die klem in die Katolieke tradisie steeds op “analogieë-in-verskille”, wat uitgedruk word in 'n hele reeks “ordered relationships ... all established in and through reflection on the self's primordial experience of its similarity-in-difference to the event [die inkarnasie]”. Die geartikuleerde analogieë, wat op die openbarende krag van die konstitutiewe gebeurtenis (die inkarnasie) gebaseer is en die radikale, allesdeurdringende genade wat daardeur geopenbaar word, ontwikkel verder

⁵⁴⁷ Ibid., 50. Vgl. ook *Plurality and ambiguity*, 20 (sien par. 5.6 hier onder), waarin hy terugverwys na *AI*: “To recognize possibility is to sense some similarity to what we have already experienced or understood. But similarity here must be understood as similarity-in-difference, that is, analogy. An imagination trained to that kind of encounter is an analogical imagination.”

⁵⁴⁸ “Eerste-orde godsdienstige diskoers” verwys na die diskoerse van die Bybel (profeties, narratief, poëties, wysheidsliteratuur, spreuke, briewe, ens.). “Tweede-orde godsdienstige diskoers” verwys na die formulering daarvan in leerstellings, geloofsbelydenisse, liturgie, etiese gedragskodes. Vgl. Tracy, D.W. 1979. “The particularity and universality of Christian revelation.” In E. Schillebeeckx & B. van Iersel (eds.) 1979. *Revelation and experience*. New York, NY: Seabury, 106-16 (106) [hierna “Particularity”].

⁵⁴⁹ “[T]he entire world, the ordinary in all its variety, is now theologically envisioned as sacrament – a sacrament emanating from Jesus Christ as the paradigmatic sacrament of God, the paradigmatic clue to humanity and nature alike” (*AI*, 412-13).

in 'n kosmoswye patroon van sakramentele, analogiese verhoudings tussen God en die skepping. Weens hierdie allesdeurdringende genade ontstaan uiteindelik 'n fundamentele vertroue in die goedheid en sakramentele aard van materie en geskiedenis, selfs in die lig van absurditeit en chaos: Die geskape wêreld vergestalt en openbaar sakramenteel die Heilige, dieselfde Heilige wat volledig en finaal in menslike gestalte geopenbaar is in Jesus Christus.⁵⁵⁰

Teenoor hierdie analogiese/sakramenteel-gebaseerde taaltradisie stel Tracy 'n "dialektiese konseptuele taal". Teoloë wat hierdie taal gebruik, is byvoorbeeld Luther, Kierkegaard, Barth, Bultmann, Niebuhr en Tillich. Hulle dring aan op die noodsaak van radikale *negasie* in die onderskeid tussen die Heilige en die menslike kultuur in alle outentieke Christelike taal. Hierdie taal skets 'n skeuring tussen God se openbaring van verlossing en die menslike toestand, 'n "rupture at the heart of human pretension, guilt and sin – a rupture disclosed in the absolute paradox of Jesus Christ proclaimed in the judging, negating, releasing word" – hierdie "woord" verwys natuurlik na Christus én na die sekondêre openbaringsmiddele van die Heilige. Teenoor die "sakrament" in die analogiese taalsisteem fokus konseptuele taal op "die gepredikte woord" – die woord van oordeel en van genade. En hierdie "woord" beklemtoon nie analogiese ooreenkomste-in-verskille nie, maar eerder iets soos Kierkegaard se "infinite qualitative difference" tussen hierdie wêreld en God se koninkryk, tussen die menslike en die Goddelike, tussen die historiese kerk en Christus se ware dissipels. Gebruikers van hierdie taal beklemtoon nie hulle aanbidding as die lokus van God se sakramentele teenwoordigheid nie – inteendeel, hulle is geneig om te vrees dat dit 'n potensiële bron van afgodery en onderdrukkende mag en trots kan wees, wat weerstaan moet word.⁵⁵¹ Dialektiese teologie waarsku teen alle menslike pogings om jouself te red. Dit getuig van die "negation of all poisonous dreams of establishing any easy continuities

⁵⁵⁰ Vgl. Tracy se beskrywing van 'n "Katolieke analogiese verbeelding" in sy 1977-toespraak voor die Catholic Theological Society of America: "Do you believe, with Albert Camus, that there is more to admire in human beings than to despise? Do you find with Erasmus and Francis of Assisi that in spite of all folly, stupidity, illusion, and even sin, reality at its final moment is trustworthy? Do you find in yourself the belief with Aquinas and Thomas More that reason is to be trusted for finding the order of things; that faith transforms but does not destroy reason? Is your final image of God one like John's gospel of love, not fear; of Christ as fundamentally a community of hope, not a ghetto of escape and fear? Does your image of society include a trust that it too is somehow ordered by relationships established by God for all reality; and that reality itself – in spite of all serious, sometimes overwhelming evidence to the contrary – is finally benign? Then you possess, I believe, a Catholic analogical imagination." Aangehaal in Sanks, T.H. S.J. 1993. "David Tracy's theological project: An overview and some implications. In *Theological Studies* 54: 698-727 (711).

⁵⁵¹ *AI*, 414-15.

between Christianity and culture”; dit beklemtoon die negasie van alle estetiese, etiese en “heidense” moontlikhede wat die angswekkende skeiding tussen die wêreld en die instellings daarvan enersyds, en God andersyds, ontken.

Hier vind ons dus ’n erkenning deur Tracy self van ’n fundamentele verskil tussen die Rooms-Katolieke en Protestantse posisies; iets wat ook, veral met verwysing na die werk van Rossouw, aan die einde van hoofstuk 2 na vore gekom het. Dit gaan hier ten diepste oor verskille in sienings van die Goddelike openbaring, oor die Protestantse klem op die sentraliteit van God se Woord teenoor die Rooms-Katolieke tradisie se klem op die sakrament en erkenning van die bestaan van “’n kosmoswyse patroon van sakramentele, analogiese verhoudings tussen God en die skepping” en die feit dat “die geskape wêreld vergestalt en openbaar sakramenteel die Heilige, dieselfde Heilige wat volledig en finaal in menslike gestalte geopenbaar is in Jesus Christus”. Met die definisie van kontemplasie/mistiek in hoofstuk 2 in gedagte – as die bewussyn van God se teenwoordigheid (in die werklikheid) – is die vraag wat ons hier weer eens konfronteer (en waarop daar later in die teologie van Kornelis Miskotte ’n antwoord gesoek moet word): Is dit versoenbaar met die Protestantse oortuiging van die sentraliteit en eksklusiwiteit van die Woord as instansie van Goddelike openbaring, en indien wel, hoe? Laat laasgenoemde sentraliteit en eksklusiwiteit hoegenaamd plek vir die mistiek en, indien wel, hoe word dit gedoen?

Dit is hierdie tradisionele Christelike dialektiek van/tussen sakrament en woord wat Tracy dan in *AI* herdink as ’n “more primordial religious dialectic of ‘manifestation’ and ‘proclamation’”⁵⁵². Met verwysing na *AI* sê Tracy in *Dialogue with the other* [hierna *Dialogue*]:

“Earlier forms of manifestation as the sheer eruption of the powers of the cosmos – all those forms of originary, archaic religions ... [met verwysing na die werk van Mircea Eliade⁵⁵³] – seems, in our day, relatively muted. This remains so even for

⁵⁵² In *Dialogue with the other: The inter-religious dialogue* (1990. Louvain: Peeters, 6-7; hierna *Dialogue*), waarin hy terugverwys na *AI*.

⁵⁵³ Vgl. Eliade, M. 1989. “The sacred and the modern artist.” In Apostolos-Cappadona, D. (ed.) *Art, creativity, and the sacred*. New York, NY: Crossroad, 179-83 (182): “The hierophanization of matter, that is to say the discovery of the sacred manifested through the substance itself, characterizes that which has been called ‘cosmic religiosity’, that type of religious experience which dominated the world before the advent of Judaism and which is still alive in ‘primitive’ and Asiatic societies. To be sure, this cosmic religiosity was forgotten in the West in the wake of the triumph of Christianity. Emptied of every religious value or meaning, nature could become the ‘object’ *par excellence* of scientific investigation. From a certain viewpoint, Western science can be called the immediate heir of Judaeo-Christianity. It was the prophets, the apostles, and their successors the missionaries who convinced the Western world that a rock (which certain people have considered to be sacred) was only a rock, that the planets and stars were only cosmic *objects*

those Christians whose religious experience is likely to move in the direction of vision, image, ritual, reflection, meditation – in a word manifestation.”⁵⁵⁴

5.3.5 OP PAD NA DIE **MISTIEKE** VAN DIE POLITIEK-MISTIEKE: DIE WEG VAN MANIFESTASIE

Die vrae na Goddelike openbaring en die mistiek wat so pas genoem is, hou verband met iets wat van sleutelbelang vir hierdie studie is, naamlik Tracy se uiteensetting van die sogenaamde “weg van manifestasie”: “The sheer immediacy of the power of manifestation, now seems rare. Instead we find many routes for the mediation of that immediacy”.⁵⁵⁵ Manifestasie kan *eerstens* plaasvind deur die bemiddeling van filosofiese nadenke. As voorbeelde van hierdie “reise” noem Tracy vir Dupré, Rahner en Schleiermacher:

“We find the contemporary philosopher [Dupré], and fundamental theologian [Rahner] taking ever new forms of the journey ‘within’. That journey, initiated classically by Augustine in our time by transcendental subjectivity [vgl. Rahner] and the ‘reformed subjectivist principle’ [bv. van Schleiermacher], proves for many philosophers the surest intellectual route to the power of the whole – a power ultimately disclosed as empowering the journey itself”⁵⁵⁶ [my invoegings – LDH].

Tracy wys daarop dat talle kontemporêre teoloë – van Schleiermacher tot Cobb, van Gilkey tot Ogden in die Liberale Protestantse tradisie; van Aquinas tot Rahner, Lonergan en belangrike aspekte van die teologieë van Küng en Schillebeeckx in die Rooms-Katolieke tradisie – uitdrukking gee aan verskillende metodes en tradisies van nadenke oor die moontlikheid (Tracy stel dit sterker, as die “realiteit”) van die een of ander roete van filosofiese mediasie tot die godsdienstig-intellektuele ervaring van die gemedieerde onmiddellikheid van die “power of manifestation”. Hierdie teoloë deel ook volgens Tracy ’n analogiese struktuur en gees: ’n vertroue in die mediërede krag van die kritiese of spekulatiewe rede, hulle openheid tot metafisiese ondersoek, hulle liefde vir die logostradisie van die Christologie *en hulle openheid, hoe versigtig ook al, tot mistieke ervaring*.⁵⁵⁷

– that is to say, that they were not (and could not be) either gods or angels or demons. It is as a result of this long process of the desacralization of Nature that the Westerner has managed to *see* a natural object where his ancestors saw hierophanies, sacred presences”.

⁵⁵⁴ *AI*, 377.

⁵⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁵⁷ *Ibid.*, 379.

Hierdie kontemporêre filosofies-teologiese roetes na 'n “manifestasie-gebeurtenis”, in die tradisie van die moderne kritiese gees sedert Kant, is geneig om ervaringsmatige grenssituasies (skuld, besef van eindigheid en dood, utopiese en eskatologiese hoop, agapeïese lojaliteit tot die dood toe, ensovoorts) en die grens-aard van die kritiese rede in wetenskaplike, morele en estetiese ondersoek te beklemtoon met behulp van moderne kritiese, ervaringsmatige en linguistiese filosofieë.

Van nog groter belang hier, egter, is die verdere weë/trajekte van manifestasie. Onder die voorbeelde van bewandelaars van die twee verdere weë van manifestasie noem Tracy naamlik nie net persone met 'n “openheid” tot die mistiek nie, maar ook erkende mistici binne die Christelike tradisie self! Die *tweede* manier waarop manifestasie kan plaasvind, verwoord Tracy só:

“... the ordinary itself manifests itself in its true concreteness as extraordinary. The ordinary, the concrete, the everyday, not the ‘unhappy consciousness’ of the metaphysician is for some the surer, as the more home-ly, route available in our situation.”⁵⁵⁸

Sommige van hierdie teoloë, soos Hans Urs von Balthasar en Teilhard de Chardin, wend hulle tot die groot *exitus-reditus*-(uitgaan-terugkeer-)skemata van die Neoplatoniese tradisies of tot die herwinnings van Schelling se spekulatiewe kosmologie vandag.

Ander voorbeelde van bewandelaars van die tweede weg van manifestasie keer hulle nóg tot die “jarring limit-questions” en “shocking limit-situations” van moderne kritiese ervarings van die rede en die geskiedenis (soos by die eerste groep hier bo) nóg tot die groot spekulatiewe uitgaanbewegings uit en terugkeer na die gewone en alledaagse van die Neoplatoniese tradisies en spekulatiewe kosmologieë. Hulle vind die primêre lokus van die manifestasiegebeurtenis eerder in “the ordinary itself in its full concreteness”. In die belewing van die gewone, die alledaagse wat omhels en liefgehê word en ervaar word as openbaring van die mens se oerbewussyn van behoort aan, deel-wees van *hierdie* liggaam van hom of haar, *hierdie* familie, *hierdie* volk, *hierdie* gemeenskap, *hierdie* kerk, *hierdie* geskiedenis, ensovoorts – hierin word die buitengewone gemanifesteer. Verder, sonder om sentimenteel te wees, ken en erken hierdie groep bewandelaars van die weg van manifestasie die waardigheid, die “uncommon common sense”, die verdraagsaamheid van die

⁵⁵⁸ Ibid., 379-80.

swakhede van ander, die barmhartigheid, die konkrete *caritas* – kortom, die buitengewoonheid – te midde van die lyding van “gewone”, “eenvoudige” mense.⁵⁵⁹

Ewe insiggewend is van die *voorbeelde* van sulke denkers: Martin Buber, maar ook Simone Weil met haar “profound sense of rootedness in the concrete people to whom she committed her life as a passionate sensitivity to the sufferings and the dignity of a global humanity”⁵⁶⁰. Dit sluit ook in teoloë wat by ekologiese aktivisme betrokke is, gemotiveer deur hulle ervaring van die konkreetheid van die wêreld as God se skepping (wat resoneer met die onthullings van die klassieke natuurmistici soos Franciskus van Assisi), van die interne verwantskap van die geheel van die wêreld, ’n visie van die heelal self as “sakrament” van God. By hulle vind ons ’n waardering vir die halfvergete simbole van die Oosterse Christelike tradisie van God se radikale immanensie in die natuur, van die patristieke visie van die natuurlike goedheid van alles wat bestaan en van elke mens as *imago Dei*.⁵⁶¹

Terwyl laasgenoemde groep denkers die weg van manifestasie in die *alledaagse* vind, beklemtoon ’n *derde* groep juis die *buitengewone* as paradigmatis van die werklikheid ooreenkomstig Mircea Eliade se klassieke uitspraak (met verwysing na die krag van manifestasie in buitengewone ervarings, beelde, simbole en rituele): “Only the paradigmatic is real.” Binne elke mens se lewe is daar geprivilegieerde plekke, tye, gebeure, rituele, persone, wat hierdie denkers dan as paradigmatis uitwys – omdat hulle die een of ander sentrale waarheid waarvolgens ons leef, onthul. In aansluiting hierby verklaar Tracy:

“In Christian life the same kind of sense for the privileged, the paradigmatic also occurs. For the sacraments can become for the sacramental Christian the major occasion to free the self from the reality of the overwhelming ordinariness we know too well as banal, distracted and disoriented; to free the self for the liberating rhythms of the major events in the passages of a life (birth, marriage, sickness, death, healing, eating, community, service); to free the self to the paradigmatic founding events of Jewish and Christian history (exodus, exile, nativity, epiphany, advent and lent, Good Friday, Easter, Pentecost).”⁵⁶²

⁵⁵⁹ Ibid., 380-81.

⁵⁶⁰ Ibid., 381.

⁵⁶¹ Ibid., 382. Hierdie “denkers van die alledaagse” lei ons tot die herontdekking van liggaamlike, sensoriese, seksuele, gemeenskaplike, mistieke en kosmiese werklikhede “toward which the rest of us act as sleepwalkers in our all too successful attempts to live at arm’s length from real, concrete, ordinary life”.

⁵⁶² Ibid., 383.

In die paradigmatische moment van die Eucharistie, byvoorbeeld, “*memoria* redeems by uniting with hope and promise, nature heals by joining paradigmatic history”, en die eksplosiewe krag van die geproklameerde woord “unites with the erupting illuminations of manifestation to become in Eucharist the Christian paradigmatic experience of a privileged time and space” – ’n noodsaaklike onttrekking van die alledaagse, ’n herinnering daaraan dat “only the paradigmatic is real”. Dít wys die geskifte en lewensverhale van onder andere Teresa van Avila en Teresa van Lisieux – dat daar, anderkant ons beperkende samelewings en die kleinburgerlike alledaagse lewe, ’n waarheid lê: Om werklik te leef, moet ons leef asof die paradigmatische werklik is.

Tracy beklemtoon dat daar *in al drie* bogenoemde weë van manifestasie sprake is van ’n blywende noodsaak van die een of ander *bemiddeling*.⁵⁶³ Hy waarsku egter ook dat die *middel* van bemiddeling nie gelykgestel moet word aan die manifestasiegebeurtenis self nie,⁵⁶⁴ hoewel die ervarings van bemiddelde onmiddellikheid van die manifestasiegebeurtenis telkens intensiveer en dit “die realiteit van die *mistieke*” al meer na vore bring. Dit gebeur, soos wat die kritiese en spekulatiewe filosofiese teoloë leer, wanneer die een of ander sintuiglik ervaarde gebeurtenis van manifestasie laat vaar word en die bewussyn van die buitengewoonheid van die konkrete alledaagse gevolglik intensiveer en plek maak vir die radikale immanensie van God (soos in die natuurmistieke tradisies en die mistiek van Franciskus van Assisi, Bonaventura en Teilhard de Chardin). En, “As the power of the paradigmatic explodes, the possibility of the kataphatic route of mysticism ... becomes alive again in ever new images and rituals.”⁵⁶⁵

Latent teenwoordig in al hierdie mistieke reise – soos Tracy dit eksplisiet noem – is ’n radikale bewussyn van steeds verdere negasie wat dié in die voorafgaande reis intensiveer, verby woorde en beelde, in die rigting van die al sterker bevestiging van die apofatiese mistieke tradisies en negatiewe apofatiese teologieë. En, “As the negative intensifies the sense of God’s radical transcendence, a yet more intensified affirmation of God’s radical nearness in each and to all can also be released in these

⁵⁶³ Ibid., 385.

⁵⁶⁴ Vgl. *ibid.*: “All finite, natural, sensate mediators of the sacraments re-present but do not constitute the event of graced manifestation. Christian icons and saints disclose, never displace, the paradigmatic Christian manifestation of God and humanity alike, the event of Jesus Christ.”

⁵⁶⁵ Ibid.

apophatic traditions.”⁵⁶⁶ Hier tree Tracy dus eksplisiet in gesprek met die mistiek. Ons vind egter hier by hom ’n gelykstelling van die mistiek aan spesifiek die *apofatiese* mistiek. Hoewel ons later sal sien dat hy – veral in sy gesprek met die mistiek-profetiese teologieë – ook in effek aan katafatese mistiek erkenning gee, laat dit dadelik die vraag opkom wat ons in die gesprek met Miskotte ook sal moet beantwoord: In watter mate is Gereformeerde sienings van die Goddelike openbaring, en die sentraliteit en eksklusiewe rol van die Woord daarin, hoegenaamd versoenbaar met enige vorm van apofatese mistiek, met enige “reis verby woorde en beelde”, soos Tracy dit noem?

5.3.6 OP PAD NA DIE **PROFETIESE** VAN DIE MISTIEK-PROFETIESE: DIE WEG VAN PROKLAMASIE

Teenoor teoloë wat manifestasie beklemtoon, staan dié wat die “woord” beklemtoon, wat Tracy nou verstaan as die klem op verkondiging (“proclamation”) by veral die groot Hervormers en die vernaamste neo-ortodokse Protestantse teoloë van die kontemporêre era:

“... [who] shifted away from all experiences of manifestation into empowering experience of God’s decisive word of address in Jesus Christ. No depth experience, no quest for the ultimate, no mysticism, they urge, can save us in this situation. Only if God comes as eschatological event, as unexpected and decisive Word addressing each and all; only if God comes to disclose our true godforsakenness and our possible liberation can we become healed.”⁵⁶⁷

Tracy verwys veral na die uitmuntende Duitssprekende Protestantse teoloë Barth, Brunner, Gogarten, Bultmann en Tillich, wat die Christelike bewussyn soos ’n ontploffing getref het, en hulle praxis-gerigte Amerikaanse eweknieë, Reinhold and H. Richard Niebuhr. Hierdie “teologieë van die Woord”, wat die Protestants-Reformatoriese krag van die woord-gebeurtenis van God herwin, spreek vanuit ’n bewussyn van die kulturele krisis, ’n apokaliptiese “sense of ending” teenoor die relatiewe gemaklikheid, kontinuïteit en selfs harmonie tussen die Christelike geloof en die sekulêre kultuur van die vroeëre Liberale Teologie wat – in die bekende woorde van H. Richard Niebuhr – gelei het tot “[a] God without wrath [that] brought men

⁵⁶⁶ Ibid., 385-86.
⁵⁶⁷ Ibid., 386.

without sin into a kingdom without judgment through the ministrations of a Christ without a cross.”⁵⁶⁸

Volgens Tracy is beide bogenoemde konseptuele tale legitiem. Beide behoort tot die klassieke. Manifestasie beklemtoon die ervaring van radikale partisipasie, en proklamasie dié van radikale nie-partisipasie:

“In other words, both dimensions emphasize either the sense of immanence, of belonging, or that of transcendence, of radical otherness, and *they issue either in a mystical or a prophetic attitude*. Both dimensions pervade every religion *and require each other*, although at times, or under certain circumstances, one or the other can win the day. Within Christianity, for instance, Catholics and Orthodox tend to emphasize manifestation and sacraments, whereas Protestants stress proclamation and word”⁵⁶⁹ [my beklemtoning – LDH].

Met hierdie teenstelling tussen die teoloë van “manifestasie” en dié van die “woord” lê Tracy weer eens implisiet die problematiek daaraan verbonde bloot. Die vraag daaruit wat deur Miskotte beantwoord moet word, is of hier inderdaad van twee legitieme vorme van openbaring sprake is. Alle Gereformeerde mistiek sal nie net aan die sentrale rol van die Woord as openbaring van God moet erkenning gee nie, maar ook aan die Gereformeerde oortuiging van die *genoegsaamheid* van die Woord as openbaring van God en – wat daarmee verband hou – watter implikasies dit sou inhou vir die bestaan en die rol van “ander weë van openbaring”, indien hulle bestaan.

5.3.7 OP PAD NA DIE MISTIEK-POLITIEKE: DIE WEG VAN HISTORIESE PRAKSIS

Wat as ’n slotgedagte in *Blessed rage* gefigureer het, kom nou veel sterker in die spel. Die “teologieë van praxis” – die bevrydings- en politieke teologieë – word nou ’n baie belangrike gespreksgenoot in Tracy se teologiese projek. Hy noem naamlik dat daar vandag talle teoloë is vir wie die klassieke roetes van manifestasie en verkondiging nie genoegsaam is nie. Hulle reis begin soms by ’n vorm van manifestasie (byvoorbeeld Johann Baptist Metz en Gustavo Gutiérrez) of verkondiging (Jürgen Moltmann, Dorothy Sölle, Rosemary Radford Ruether en James Cone) – of beide – maar beweeg

⁵⁶⁸ In sy werk *The kingdom of God in America*, aangehaal in Tracy, *ibid.*, 387.

⁵⁶⁹ Martinez, *ibid.*, 201. Vgl. ook Tracy, “Particularity”, 110-11; Tracy, D.W. 1989. “Analogue, dialogue, and the soul in Plato.” In Devenish, P.E. & G.L. Goodwin (eds.) *Witness and existence: Essays in honor of Schubert M. Ogden*. Chicago, IL/London: University of Chicago Press, 91-105 [hierna “Soul in Plato”].

dan aan na die sfeer van aksie en geskiedenis, na performatiewe persoonlike, sosiale en politieke praxis:

“What unites these highly diverse thinkers – usually named political and liberation theologians – is their attack on the ‘individualism’ of past personalist, existentialist and transcendental journeys, their insistence on the primacy of praxis in all theology, and their recovery of the political, historical, eschatological not-yet at the heart of the Christian vision”.⁵⁷⁰

By hierdie denkers vind ’n skuif plaas: weg van die vervreemding wat Eerste-Wêreldse teoloë weens die privatisering van godsdiens ervaar, na vervreemding en onderdrukking in verskeie vorme (ekonomiese afhanklikheid, seksisme, rassisme, klassisme, elitisme). Tweedens beklemtoon hulle sekere sentrale maar, volgens hulle, relatief geïgnoreerde simbole van die Christelike tradisie, wat hulle dan laat herleef en herdink – die primaat van die liefde, die sosiale dimensie van sonde, klem op “bevryding” (sistemies – hetsy polities, ekonomies of kultureel), die God van die Eksodusgebeure en die profete, Christus se aankondiging van die koninkryk van God aan die armes en uitgewekenes, die realiteit van die gekruisigde en opgestane Christus as Bevryder soos geopenbaar in Openbaring, en die herontdekking van God as:

“the God of the oppressed who suffers and works with all peoples for their fully human – their personal, political, societal, cultural, religious – liberation”.⁵⁷¹

Dus, terwyl teoloë van “manifestasie” die Bybel lees ten einde in die leëwêreld van die mens verborge analogieë van God se genade of selfmanifestasie te vind, lees teoloë van “oordeel en belofte” die Bybel ten einde God se oordeel oor die wêreld en God se belofte van toekomstige verlossing te vind. Die nuwe wyse van teologiebeoefening, dié van “historiese praxis”, wil beide hierdie weë transendeer en sublimeer deur God se oordeel sowel as sy teenwoordigheid te beklemtoon, die “nog nie” én die “alreeds”. Volgens hierdie teoloë openbaar God se oordeel die kulturele, ekonomiese en politieke onderdrukking wat die menslikheid van die mens ondermyn. God se manifestasie (die mistieke element, met ander woorde) vind hierdie teoloë in die mens se stryd om geregtigheid, in die oorgang van onderdrukking na bevryding, na die transformasie van die wêreld. Tracy beskou die opkoms van hierdie teologieë as ’n baie belangrike

⁵⁷⁰ *AI*, 390.

⁵⁷¹ *Ibid.*, 395.

gebeurtenis in die teologie en 'n korrektief op die twee ouer teologiese weë wat, indien hulle hierdie nuwe weg sou ignoreer, dit tot hulle eie verlies sou doen.⁵⁷²

5.4 Tracy in gesprek met die mistiek-profetiese SPIRITUALITEIT

Tracy se essay “Recent Catholic spirituality: Unity amid diversity”⁵⁷³ is 'n belangrike werk vir hierdie ondersoek, want dit werp waardevolle lig op sy siening van die mistiek-politieke teologie juis vanuit 'n spiritualiteitsperspektief. Heelparty van die name wat in hoofstuk 2 genoem is met verwysing na die geskiedenis van die betekenis van die term “mistiek”, die problematiek vir Gereformeerdes onderliggend aan die interpretasies daarvan en die verhouding tussen aksie en kontemplasie kom ook in hierdie werk ter sprake. Tracy identifiseer in hierdie essay die mistiek-politieke benadering as een van die moderne strominge in Rooms-Katolieke spiritualiteit en gee sy eie weergawe van die geskiedenis van die ontwikkeling van dié spiritualiteitstroming. Wat veral interessant is, is dat hy ook ánder vorme van mistiek-politieke spiritualiteit noem as wat onder die politieke en bevrydingsteoloë aangetref word. Dit is juis hierdie breër interpretasie van die verskynsel wat lei tot Tracy se herformulering van “mistiek-politieke” teologie tot “mistiek-*profeties*”: ten einde ook vorme van hierdie spiritualiteit te dek wat nie politieke in die eng sin van die woord is nie.

5.4.1 ROOMS-KATOLIEKE SPIRITUALITEIT AS EENHEID-TE-MIDDE-VAN-VERSKEIDENHEID

Tracy begin die essay deur te verklaar dat die kenmerkendste eienskap van 20ste-eeuse Rooms-Katolieke spiritualiteit dié van eenheid te midde van verskeidenheid is.⁵⁷⁴ Hy

⁵⁷² Vgl. Baum, G. 1991. “Radical pluralism and Liberation Theology.” In Jeanron, W.G. & J.L. Rike (eds.) *Radical pluralism and truth: David Tracy and the hermeneutics of religion*. London: Crossroad, 3-17 (4). Vgl. Evans, J.H. jr. 1984. “Liberation, authority, and cognitive crisis in the theology of David Tracy.” In *Union Seminary Quarterly Review* 39 (1-2): 47-62.

⁵⁷³ 1989. In Dupré, L. & D.E. Saliers (eds.) *Christian spirituality. An encyclopedic history of the religious quest: Post-Reformation and modern*. New York, NY: Crossroad, 143-73 [hierna “Recent Catholic spirituality”].

⁵⁷⁴ Die tema van eenheid te midde van verskeidenheid is een wat Tracy vroeër reeds aangeraak het, óók m.v.n. spiritualiteit. In 'n artikel in 1980 verwys hy naamlik na kontrasterende modi van spiritualiteit in die Nuwe Testament (m.v.n. die dialektiese taal van die Pauliniese geskrifte en die meditatiewe taal van die Johannese geskrifte). Tracy wys egter ook uit dat daar eenheid te midde van verskeidenheid is selfs tussen die weergawes van Jesus Christus se lewe in die Evangelies; dat sommige mense na die een of die ander daarvan aangetrek word, maar dat dit nie die komplementariteit van die verskillende weergawes ondergrawe nie: “The more ordinary Christian, a type which ... the Gospel also honors and for whom it demands that attention must be paid, is more likely to overhear the narrative in Luke ... Others in the Christian community ... – such as the *contemplatives and mystics*, and all those who honor the religious manifestations of the

spoor hierdie oortuiging van hom terug na die insigte van kardinaal John Henry Newman en baron Friedrich von Hügel (einde van die 19de en begin van die 20ste eeu).⁵⁷⁵ Newman was oortuig dat daar in die kerk net soveel verskillende maniere moet wees om godsdienstig te wees as wat daar verskillende individue uit verskillende kulture en klasse is, met soveel verskillende temperamente en op soveel verskillende vlakke van intellektuele, morele en godsdienstige ontwikkeling. Terselfdertyd moet al hierdie maniere gegrond wees in en verantwoordbaar wees volgens God se openbaring in Jesus Christus soos bemiddel deur die Bybel, dogma, Christelike simbole en sakramente – kortom, volgens die kerk as die objektiewe werklikheid van die liggaam van Christus soos daargestel deur die Heilige Gees. Dit laat 'n groot verskeidenheid van geestelike weë toe, maar is verenig in die sentrale werklikheid van die Heilige Gees se inwonende teenwoordigheid in die gees van die individu in gemeenskap met die kerk as die geestelike teenwoordigheid van Christus. Vir Newman is dit integraal tot Rooms-Katolieke spiritualiteit om die kerk te verstaan en te ervaar as 'n eenheid én as bestaande uit dele, asook die stryd om te onderskei watter deel van die kerk op watter tydstip 'n behoefte het aan versterking, groei of die korrigering van oordrywing of ekstreme.⁵⁷⁶

Newman het sy jonger tydgenoot baron Friedrich von Hügel sterk beïnvloed. Dié se groot en invloedryke bydrae tot die eietydse Rooms-Katolieke spiritualiteit is sy klassieke werk *The mystical element of religion as studied in Saint Catherine of Genoa and her friends* (waarna ook in hoofstuk 2 verwys is), wat die mistiek onomwonde stel as 'n integrale en onontbeerlike element nie net van die Christelike tradisie nie, maar ook van elke Christen se geloofslawe. Dit word weerspieël in onder andere McGinn se siening van die mistiek. Tracy beskou Von Hügel se denke as 'n werklik moderne ontwikkeling op Newman se siening van Rooms-Katolieke spirituele eenheid-in-verskeidenheid. Sy hoofbelang was om 'n filosofie van godsdiens te ontwikkel wat kan wys hoe die aktualiteit van die konkrete persoon as eenheid-in-verskeidenheid analoog is tot die aktualiteit van die aard van godsdiens as een van groot-verskeidenheid-in-

cosmos form chaos – are more likely ... to turn to the narratives of John's exalted as Crucified One and his final words: 'It is accomplished.' Yet ... no one reader can forget that the story must finally be remembered in its entirety and its diversity as a whole, of real negation and real exaltation, of real suffering and active love; *as a proclamation and manifestation* of the Crucified One who lived, lives, and will live" (Tracy, D.W. 1980. "Narrative and symbol: The key to New Testament spiritualities." In McDonald, D.R. (ed.) *Scripture today: Handling the Word rightly*. Wilton: Morehouse-Barlow, 71-87 (76-77); hierna "Narrative and symbol").

⁵⁷⁵ Vir Von Hügel se interpretasie van mistiek, vgl. hfst. 2, par. 2.3.1.

⁵⁷⁶ "Recent Catholic spirituality", 147.

werklike-eenheid. Filosofies argumenteer Von Hügel vir 'n personalistiese filosofie: ten gunste van 'n siening van die mens as 'n kombinasie van emosionele, intellektuele en wilselemente wat in harmonie binne-in die persoon behoort te ontwikkel met die oog op outentieke personaliteit. Analogies tot die emosionele, intellektuele en wilselemente in die individu, het ook die godsdiens drie basiese elemente wat in balans gehou moet word.⁵⁷⁷ Tracy bespreek dan vier voorbeelde van 20ste-eeuse teoloë (Rahner, Lonergan, Teilhard de Chardin en Von Balthasar) en twee filosowe (Edith Stein en Louis Dupré) om sy aanspraak op eenheid-in-verskeidenheid in 20ste-eeuse Rooms-Katolisisme te verduidelik.

5.4.2 MISTIEK-PROFETIESE SPIRITUALITEIT AS VORM VAN EENHEID-TE-MIDDE-VAN-VERSKEIDENHEID

Wanneer Tracy hom dan spesifiek tot die mistiek-profetiese benadering tot spiritualiteit wend, spoor hy die begin daarvan terug tot by Thomas Merton en Dorothy Day. Hy wys op Merton (1915-1968) se lewenslange ondersoek na sy eie spiritualiteit, en sy stryd om in beide die ryk Rooms-Katolieke mistieke tradisie én die voortdurend verskuivende kontoere van die hedendaagse wêreld 'n spiritualiteit te vind wat geloofwaardig Rooms-Katoliek is (wat pluraliteit en universaliteit weerspieël) sowel as gangbaar eietyds (wat rusteloos is en ontuis voel in die vaal geestelike landskap van die moderniteit).⁵⁷⁸ Getrou aan die beeldmystiek in die geskiedenis van sy eie Cisterciënsertradisie, het Merton gesoek na maniere om sy tydgenote te help om hulle “ware self” (as beeld van God) te vind in hulle vervreemde en verwronge teenswoordige self. In sy later jare, in sy dialoë met die Boeddhisme, het hy op 'n nog radikaler geestelike soektog gegaan, en hierdie ekumeniese bewussyn het parallel geloop met sy groeiende toewyding aan 'n mistiek-profetiese spiritualiteit. Tracy kom tot dié gevolgtrekking: “Merton’s commitment, as a monk grounded in the mystical tradition, became more and more a prophetic spirituality of action for peace and justice.”⁵⁷⁹

⁵⁷⁷ Vgl. Tracy, D.W. 1989. “The uneasy alliance”, 548.

⁵⁷⁸ Vgl. weer die bespreking van Merton in hfst. 2, par. 2.3.2.

⁵⁷⁹ Dit blyk duidelik uit Merton se werke uit die 1960's, veral *Conjectures of a guilty bystander* en die postume *Contemplation in a world of action* (1998), waarin hy daarop aandring dat 'n Christen – selfs 'n monnik – bevry word vir die wêreld en verplig is om te skryf, praat en handel namens die onderdrukte en vir 'n niegewelddadige Christelike bediening van vrede en geregtigheid (“Recent Catholic spirituality”, 161).

Die geestelike begeleier, skrywer en sosiale aktivis Dorothy Day (1897-1980) was ewe invloedryk in die aktualisering van ’n nuwe Rooms-Katolieke spiritualiteit vir die hedendaagse wêreld. Sy het geglo dat “die lewe van die gees” die geheim van die hele geskiedenis is en dat hierdie lewe net geleef kan word as “gees-in-gemeenskap”. Tracy verklaar:

“Day developed a Catholic spirituality wherein the prophetic call to social justice must be understood as at the heart of the Christian spiritual life ... The mystical character of her profoundly personalist Christian spirituality was rendered into prophetic action for justice.”⁵⁸⁰

In haar outobiografie, *The long loneliness* (1968), kom die sentrale tema van Day se teologie na vore: die geloof dat alles genade is en dat liefde in aksie die sentrale manier is om “lewe te blaas” in die werklikheid van God. Verbandhoudende temas is: die gees-ontneemde tegnologiese en industriële wêreld van die 20ste eeu ondanks indrukwekkende wetenskaplike prestasies, die onaantasbare waarde van elke individu en sy/haar verantwoordelikheid teenoor ander, die noodsaak van gemeenskap met die armes en die oortuiging dat egte aksie vanuit die armes self moet voortkom. Dit alles vra toegewydheid tot sosiale geregtigheid en vrede, asook ’n gepaste spiritualiteit vir vandag, wat vrywillige armoede en ’n niegewelddadige leefstyl moet insluit. Ten slotte behels dit dat die samelewing ’n “derde weg” moet vind tussen die Marxisme en die kapitalisme – twee stelsels wat onmenslik. Hierdie “derde weg” was vir Day ’n samelewingsmodel van gemeenskap, gebaseer op die oortuiging dat die persoonlike bekering van die individu mettertyd die samelewing sal verander en dat so ’n bekering in en vir die gemeenskap van armes en onderdruktes moet plaasvind.

Volgens Tracy het daar in die onlangse verlede, op die spoor van bogenoemde skrywers, ’n reeks nuwe Rooms-Katolieke spiritualiteite ontwikkel met vars klemme “[which] is the articulation in several forms of a new paradigm for Catholic spirituality: a mystico-prophetic model”⁵⁸¹. Tracy verklaar egter dat daar ook kontinuïteit is tussen hierdie ontwikkelings en wat hy die klassieke *caritas*-aard van Rooms-Katolieke spiritualiteit noem.⁵⁸² Hy verwys ook na drie uitstekende verteenwoordigers van

⁵⁸⁰ “Recent Catholic spirituality”, 162.

⁵⁸¹ Ibid., 164.

⁵⁸² Vgl. Tracy, D.W. 1979. “The Catholic model of caritas: Self-transcendence and transformation.” In Greeley, A. (ed.) *The family in crisis or transition* (Concilium Series). New York, NY: Seabury, 100-10: “On the question of a theological understanding of love, for example, there seems no doubt that the *caritas* tradition present in Catholic Christianity from Augustine to our

hierdie *caritas*-karakter sedert die 19de eeu: die Karmelites Teresa van Lisieux, Charles de Foucauld en moeder Teresa van Kalkutta.

“The ability, in concrete actions and simple prose to render the reality of *caritas* in the midst of ordinary life (Thérèse of Lisieux) and in the midst of great poverty, suffering and marginalization (Charles de Foucauld and Mother Teresa of Calcutta) has made all three figures classic expressions of Catholic *caritas*-centered spirituality in our modern period.”⁵⁸³

Vervolgens lys Tracy noem dan ook drie *vorme* wat die mistiek-profetiese model van spiritualiteit in die hedendaagse era aangeneem het:

Bevrydingsspiritualiteit, waarin ’n onlosmaaklike band tussen die krag van liefde en die stryd vir alle vorme van geregtigheid as sentrale simbool van Rooms-Katolieke spiritualiteit ’n sentrale tema vorm, veral in die Latyns-Amerikaanse bevrydingsteologie. Dieselfde klem op die stryd om geregtigheid en bevryding vind hy egter ook by feministiese Rooms-Katolieke teoloë (Elizabeth Schüssler-Fiorenza, Rosemary Radford Ruether en Anne Carr⁵⁸⁴) in hulle herwinning van die Middeleeuse vrouemistici en die profetiese selfkritiek van die patriargale elemente in die profetiese tradisie self.

Nog ’n voorbeeld van die mistiek-profetiese paradigma van spiritualiteit vind Tracy in die sogenaamde *skeppingsgesentreerde spiritualiteit*, waarvolgens tradisionele spiritualiteit te antroposentries is, te sterk gerig op die verlossing van die mens eerder as verlossing wat die hele skepping omvat. Dit het gelei tot die bestudering van talle verwaarloosde elemente in die Rooms-Katolieke spiritualiteit (byvoorbeeld die kosmosentriese eerder as antroposentriese uitkyk van bybelse wysheidstradisies en die Franciskaanse geestelike tradisie se sterk visie van onderlinge verhoudings tussen die

own day is *the* paradigm worthy of our communal reflection. Indeed, even before Augustine named ‘Caritas’ this attempted synthesis of the pure giftedness of God’s agapic love in Jesus Christ with the individual’s search for happiness in the legitimate and necessary strivings of authentic eros-love, the reality of correlation was present in the Christian tradition. Synthesis was clearly present in the *Logos* theologies of the East: witness Gregory of Nyssa’s mystical theology of *eros* and *agape*” (102-103).

⁵⁸³ “Recent Catholic spirituality”, 164.

⁵⁸⁴ Vir Tracy se siening van Carr as iemand “...who helped the rest of us understand how a prophetic and mystical spirituality and theology might be reconciled in the modern world”, sien Tracy D.W. 2003. “Tributes to Anne Carr.” *Criterion* 42 (no. 3, Autumn 2003): 34-35 (35).

mens en álle skepsels) asook die herontdekking van en herwaardering vir die klassieke kosmologiese teologieë van die Oosterse Christendom.⁵⁸⁵

Ten slotte wys Tracy daarop dat daar sedert die Tweede Vatikaanse Konsilie 'n nuwe, ekumeniese Rooms-Katolieke ingesteldheid ontstaan het teenoor ernstige intergodsdienstige *dialog*⁵⁸⁶, dat Rooms-Katolieke spiritualiteit die Reformatoriese beklemtoning van die Woord herontdek het (byvoorbeeld Hans Küng), en dat baie Reformasietradisies terselfdertyd hulle Rooms-Katolieke sakramentele erfenis herontdek het. Die denke van Kierkegaard, Bonhoeffer, Sölle en Martin Luther King jr beïnvloed talle hedendaagse Rooms-Katolieke, en in die teenoorgestelde rigting geld dit van Von Hügel, Merton, Day en Edith Stein. Onder Rooms-Katolieke sowel as Protestante is daar 'n groter bewussyn van die krag, maar óók die beperkings, van hulle eie Augustiniaanse geestelike erfenis, asook groter waardering vir die kosmosentriese erfenis van die Ortodokse kerke, vir die beeld- en Trinitariese mistiek van Origenes, Gregorius van Nissa en Klemens van Aleksandrië, en vir die klassieke Bisantynse spiritualiteit van Gregorius Palamas. Kortom:

“This Christian ecumenical dialogue has encouraged a search among many Christians for a Christian mystico-prophetic spirituality that could prove responsive to the riches of the full Christian heritage and fruitful for the religious needs, both historical and cosmic of our day.”⁵⁸⁷

⁵⁸⁵ Vir 'n onlangser voorbeeld hiervan, vgl. Gottlieb, R.S. 2001. “The transcendence of justice and the justice of transcendence: Mysticism, deep ecology and political life.” In Ruffing, J.K. R.S.M. *Mysticism and social transformation*. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 179-94.

⁵⁸⁶ Vgl. ook Geffré, C. 1991. “Toward a hermeneutics of interreligious dialogue.” In Jeanron, W.G. & J.L. Rike (eds.) *Radical pluralism and truth: David Tracy and the hermeneutics of religion*. London: Crossroad, 250-69, vir 'n bespreking van die nut van Tracy se teologiese metodiek, veral sy “analogiese verbeelding” in die Christelike ekumene, waarvan – so skryf Geffré – die vernaamste kenmerk juis die soeke na eenheid te midde van verskeidenheid is (261).

⁵⁸⁷ “Recent Catholic spirituality”, 167. Met bogenoemde drie vorme van mistiek-profetiese spiritualiteit in gedagte is dit insiggewend dat Tracy in aanloop tot *Plurality and ambiguity*, in 'n artikel (1987. “Practical theology in the situation of global pluralism.” In Mudge, L.S. & J.N. Poling (eds.) *Formation and reflection: The promise of practical theology*. Philadelphia, PA: Fortress, 139-54) wys op twee globale realiteite (dit is, bo en behalwe die nou reeds wydverspreide bewussyn van wêreldwye lyding) waaraan ons – so verklaar hy – meer aandag moet skenk as wat die meeste van ons gewoonlik doen, naamlik: eerstens, die belang van ernstige intergodsdienstige dialoog en tweedens, die realiteit van die ekologiese krisis “in al drie wêreldes” maar veral in die snel industrialiserende Derde Wêreld. Dit noop Tracy om die volgende as belangrike punt vir nadenke op die teologiese agenda te plaas: die soeke na 'n nuwe teologiese interpretasie van die natuur en kosmos vir vandag “of the kind of thought provoked by my exposure thus far to the more cosmological interests of Eastern religions” (141).

5.5 Die Boeddhisme as gespreksgenoot van David Tracy

Laat in die 1980's en vroeg in die 1990's vind 'n nuwe gespreksgenoot 'n plek in Tracy se oortuiging van die sentrale rol van dialoog in teologiese refleksie. Hierdie gespreksgenoot vind Tracy egter *buite* die Christelike tradisie, in sy *intergodsdienstige* gesprek met die Boeddhisme. Dis 'n gesprek wat vir hierdie ondersoek eweneens hoogs belangrik is, want ook via hierdie gesprek verfyn Tracy sy verstaan van (wat hy nou noem) mistiek-*profetiese* teologie. Verder is dit ook hier waar die verband tussen sy sienings van teologie as interpretasie en dialoog, en die hermeneutiek van suspisie en herwinning op heel duidelike wyse uitloop op die erkenning dat die mistiek-profetiese teologie noodsaaklik is. Die metodologie wat Tracy hier gebruik om die mistieke aspekte van die Christelike tradisie te herwin en die profetiese aspekte daarvan te onderskryf, sal ook dien as voorbeeld vir 'n soortgelyke oefening in herwinning en suspisie in die gesprek tussen die Kartuisers en die Gereformeerde tradisie (in hoofstuk 4 van hierdie ondersoek).

In *Dialogue*⁵⁸⁸ gee Tracy 'n weergawe van sy ervarings tydens en die implikasies van sy eie intergodsdienstige dialoog. Tracy maak dit in *Dialogue* duidelik hoe belangrik 'n interpretasieteorie is wat die andersheid van die radikale, dubbelsinnige en by tye vreesaanjaende “ander” erken. In *Dialogue* sluit dit in die konfrontasie met die dubbelsinnige andersheid van ons eie psiges (in gesprek met Freud en Jacques Lacan⁵⁸⁹), argaïese godsdienststradisies (deur die werk van Mircea Eliade⁵⁹⁰), die Boeddhisme⁵⁹¹ en spesifieke mistieke tradisies (veral Meister Eckhart en Jan van Ruysbroeck). Tracy plaas sy bewussyn van pluraliteit en andersheid ook duidelik midde-in die moderniteit/postmoderniteit-debat⁵⁹²; binne die konteks van die

⁵⁸⁸ 1990. Leuven: Peeters. Die boek is gebaseer op sy reeks Dondynelesings in 1988 aan die Katolieke Universiteit van Leuven.

⁵⁸⁹ As antwoord op die vraag: “[W]hat is the rhetorical character of Lacan’s reading of Freud if construed as similar to the clash of two familiar religious rhetorics, the prophetic and the mystical?” – m.v.n. Kenneth Burke se analise van die retoriek van godsdiens (ibid., 9ff.). Vgl. ook Tracy, D.W. 1989. “Freedom, the self, and the other.” In Rouner, L.S. (ed.) *On freedom*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame, 46-58 (veral 54-56) [hierna “Freedom”]; ook Tracy, D.W. 2000. “Prophetic rhetoric and mystical rhetoric.” In Jost, W. & W. Olmsted (eds.) *Rhetorical invention and religious inquiry: New perspectives*. New Haven, CT/London: Yale University Press, 182-95 [hierna “Prophetic rhetoric”].

⁵⁹⁰ Ibid., 48ff.

⁵⁹¹ Ibid., 68ff.

⁵⁹² Die postmodernisme as gespreksgenoot van Tracy se mistiek-profetiese teologie word in par. 5.7 hier onder bespreek. Soos hier gesien, het hierdie gesprek van Tracy eintlik al voor dié met die Boeddhisme begin, maar dit word eers hierna in detail bespreek ten einde verbande duideliker te kan aantoon tussen die implikasies daarvan vir sy verdiepende verstaan en herformulerings van

postmoderne verwerping van die moderniteit se aansprake op die kulturele meerderwaardigheid van die Westerse kultuur, en van die Westerse siening van rasionaliteit en die self.⁵⁹³ Hy bly oortuig dat dialoog vandag vereis word met die *ware* ander – nie die ander soos geprojekteer deur die begeertes, vrese en hoop van die modernistiese self van die verbruikerskultuur nie.⁵⁹⁴ Dialoog met die ander impliseer ’n wegdraai van die modernistiese self na die postmodernistiese ander (sien Levinas, Derrida⁵⁹⁵): “It implies a turn from the Enlightenment illusion that the other does not differ fundamentally from the universalisable structures of the self. It implies a turn to the concrete praxis of dialogue itself.”⁵⁹⁶ Die hedendaagse skuif van modernistiese monisme na postmodernistiese pluraliteit word ook ekklesiologies en teologies verhelder met verwysing na byvoorbeeld die Christendom se verbreding van ’n Eurosentryse kerk na ’n wêreldkerk en die gepaardgaande bewussyn van die groeiende pluraliteit van kulture, filosofieë en teologieë. Bogenoemde skuif in teologie word ook verhelder met verwysing na Gustavo Gutiérrez se betoog vir “the need for contemporary theology to face the reality of the ‘non-person’ of the oppressed in the massive global suffering surrounding us as distinct from modern theology’s typical concern with the ‘non-believer’”⁵⁹⁷. Dieselfde geld vir ander vorme van postmoderne teologieë, soos feministiese, Afro-Amerikaanse en ander bevrydingsteologieë.⁵⁹⁸ Tracy wys ook daarop dat daar in die filosofie en die teologie ’n heroorweging van ons dubbelsinnige modernistiese erfenis is:

“In every case of serious post-modern thought, radical hermeneutical rethinking recurs ... It is little wonder that the most marginalized group of our heritage – mystics, hysterics, the mad, fools, apocalyptic groups, dissenters of all kind, avant-garde artists – now claim the attention of many post-modern searchers for an alternative version of a usable past.”⁵⁹⁹

die mistiek-profetiese teologie en die implikasies daarvan vir sy gesprek met die Gereformeerde tradisie in die persoon van Miskotte.

⁵⁹³ Vgl. ook Tracy, D.W. “Theology, critical social theory, and the public realm” (ibid., 143-45).

⁵⁹⁴ Ibid., 4.

⁵⁹⁵ Ibid. Sien ook Le Roux, C. 1996. “The postmodern – Tracy, Taylor and Dōgen.” *Religion and theology* 1/2 (no. 2): 93-108 (veral 94-96).

⁵⁹⁶ Conradie, E.M. 1996. “Tracy’s notion of dialogue: ‘Our last, best hope?’” *Scriptura* 57 (no. 2): 149-78 (156).

⁵⁹⁷ *Dialogue*, 2.

⁵⁹⁸ Ibid.

⁵⁹⁹ Ibid. Sien bv. ook Tracy, D.W. “Fragments or synthesis?” vir sy waardering vir Louis Dupré “... [who] forced his fellow philosophers (and, for that matter, theologians) to pay serious attention to the philosophical and theological import of the spiritual traditions, especially the mystical traditions” (9-10).

'n Duidelike hermeneutiese bewussyn is vir Tracy deel van hierdie kulturele skuif, en hermeneutiek staan of val juis op grond van sy vermoë om die geskiedenis en taal ernstig op te neem, of die ander (persoon, gebeurtenis, teks) toe te laat om, as ons “andere”, op ons aandag aanspraak te maak. Hy voel dat die “misleidend eenvoudige model van dialoog” (soos hy dit noem) steeds een moontlikheid bied om getrou te wees aan hierdie skuif van die moderne self na die postmoderne ander, maar dat dialoog terselfdertyd 'n intellektuele, morele en uiteindelik ook godsdienstige vermoë vereis om te worstel om die ander *as ander* – soos hy/sy/dit werklik is en nie as geprojekteerde ander nie – te hoor en te antwoord. Voordat Tracy egter by sy eie ervarings van die ander in intergodsdienstige dialoog uitkom, maak hy 'n baie belangrike metodologiese draai: by die insigte van die godsdienstilosoof William James.

5.5.1 OP PAD NA DIE MISTIEK-PROFETIESE: TRACY IN GESPREK MET WILLIAM JAMES

Aan die begin van *Dialogue* beklemtoon Tracy dat hy bewus is van die feit dat daar (toe) geen dringender vraag op die huidige horison vir hom is as dié van intergodsdienstige dialoog nie, en dat die element van moontlike kriteria vir sulke dialoog deel van dié vraag uitmaak.⁶⁰⁰ In sy soeke na sulke kriteria wend hy hom onder meer tot die godsdienstilosoof William James.⁶⁰¹ Dat hy vir Tracy 'n fassinerende denker sou wees, is te verstane: James “loved diversity almost for its own sake” en was – meer as enige ander denker uit die tydperk vroeg in die 20ste eeu, volgens Tracy – geïnteresseerd in 'n brandende laat-20ste-eeuse vraag na pluralisme en hoe dit ons nadenke oor ons eie tradisie beïnvloed.⁶⁰² Met betrekking tot intergodsdienstige dialoog is dít wat veral vir Tracy opval: James se instink dat daar te midde van die pluraliteit van godsdienste ook eenheid te vind is, en sy oogmerk om die verskeidenheid te handhaaf in 'n soektog na onderlinge ooreenkomste – “[a] classic strategy of Catholic thought – what I have elsewhere called its analogical imagination”.⁶⁰³

In James se definisie van godsdienstilose in sy *The varieties of religious experience* [hierna *The varieties*] – naamlik, “the feelings, acts, and experiences of individual men

⁶⁰⁰ Vgl. ook Tracy, D.W. 1988. “The question of criteria for inter-religious dialogue: A tribute to Langdon Gilkey.” In Musser, D.W. & J.L. Price *The whirlwind in culture: Frontiers in theology. In Honor of Langdon Gilkey*. Bloomington, IN: Meyer Stone, 246-62 [hierna “The question”].

⁶⁰¹ Vir 'n uiteensetting van James se siening van mistiek, sien weer hfst. 2, par. 2.3.1.

⁶⁰² *Dialogue*, 28-30.

⁶⁰³ *Ibid.*, 30.

in their solitude, so far as they apprehend themselves to stand in relation to whatever they may consider divine”⁶⁰⁴ – is dit veral James se aandrang op persoonlike ervaring as dié lokus van godsdienst wat beskryf en beoordeel behoort te word⁶⁰⁵ wat Tracy boei. Volgens James moet, ten einde godsdienstige van ander ervarings te kan onderskei, veral die ervarings van godsdienstige “ekstreme gevalle” ondersoek en beoordeel word:

“If you want to understand what most of us are like most of the time, then do not choose ‘mystics’ and ‘saints’. But if you want to understand what human beings can be when they break out of self-centeredness into Reality-centeredness, then reflect, with James, not just on yourself but on the two extreme types: the cognitive extremity of the mystic en die action-transforming extremity of the saint.”⁶⁰⁶

In sy soeke na kriteria vir die beoordeling van aansprake in intergodsdienstige dialoog vind Tracy verder James se kriteria vir die beoordeling van godsdienst en godsdienstige geloof baie nuttig. Volgens James het elke mens die “reg om te glo” indien hy/sy gekonfronteer word deur ’n godsdienstige opsie wat ’n “lewende” opsie is (“a real possibility that could guide one’s conduct”), ’n “geforceerde” opsie (“possessing the characteristic that it is impossible not to choose one of the two logically distinct options presented”) sowel as ’n “monumentale” opsie (“as distinct from trivial ones, [these] are characterized by their ability to show a difference that the person can experience” [my invoeging – LDH]).⁶⁰⁷ Aan die hand hiervan formuleer James in *The varieties* drie kriteria vir ’n adekwate beskrywing en beoordeling van godsdienstige ervarings:

“(1) ‘immediate luminousness’ (i.e., perception and personal experience in the broad, even radical sense [dit is, alle persepsies – gevoelens, luim, en houdings ingesluit, nie net sintuiglike persepsies nie]); (2) coherence with what we otherwise know or believe to be the case (as in the description of live, forced, momentous options); and (3) individual and social consequences [dit is, beoordeling aan die hand van die etiese gevolge van idees en ervarings]” [my invoegings - LDH].⁶⁰⁸

⁶⁰⁴ *Dialogue*, 32; “The question”, 249.

⁶⁰⁵ “The question”, 250. Tracy erken egter dat James se definisie ook gebreke het, soos dat dit ander elemente (soos die institusionele of sosiale aspekte van godsdienst) nie genoegsaam in ag neem nie.

⁶⁰⁶ *Ibid.*, 30; “The question”, 251. Vgl. ook *Dialogue*, 31 en “The question”, 253: “Whatever *else* Wesley or Luther or Teresa of Avila or John of the Cross are, they are recognizably religious. If we can, in some descriptive manner, analyze their experience by interpreting their texts, we have good candidates for characteristics that may prove recognizably religious.”

⁶⁰⁷ *Dialogue*, 35-36.

⁶⁰⁸ *Dialogue*, 37; “The question”, 253; “The uneasy alliance”, 561.

Hierdie uiteensetting verklaar vir Tracy James se belangstelling in mistici: Dit is juis deur die observasie van mistici dat die kategorie van “immediate luminousness” beskryf en beoordeel kan word. Op soortgelyke wyse hou sy [James se] belangstelling in “heiliges” verband met individuele en sosiale gevolge (vereiste 3 hier bo).⁶⁰⁹

Ten slotte, in ooreenstemming met sy siening van die klassieke (soos verduidelik in die bespreking van *AI*), glo Tracy dat James se *The varieties* ook ’n klassiek is wat ’n vreemde verouderdheid kombineer met ’n oormaat en permanensie van betekenis, wat vrugbare stof tot nadenke bied vir latere interpreteerders daarvan. Dit is dan presies wat Tracy doen wanneer hy James se kriteria vir hedendaagse intergodsdienstige dialoog herformuleer. James se kategorie van “immediate luminousness” vervang hy met die Heideggeriaanse hermeneutiese kategorie van “suggestiewe moontlikheid”:

“[H]ermeneutics shows how dialogue remains the central hope for recognizing the ‘possibilities’ (and therefore, the live options) which any serious conversation with the ‘other’ and the ‘different’ can yield ... whether the dialogue is ... person-to-person or through ... serious reading of texts, rituals, or events. To recognize the other *as* other, the different *as* different is also to acknowledge that other world of meaning as, in some manner, a possible option for myself.”⁶¹⁰

Die tweede vereiste van “logiese koherensie met wat ons andersins weet of glo waar is” bly van krag, en so ook die derde “eties-politieke” kriterium. Laasgenoemde betree intergodsdienstige dialoog nie net weens die feit dat dit eie aan ons menslike natuur is om etiese beoordeling te vereis nie, maar ook weens die feit dat godsdienste self – met hulle sterk profetiese trajekte – dit vereis.⁶¹¹ Gewapen met hierdie drie Jamesiaanse

⁶⁰⁹ *Dialogue*, *ibid.*; “The question”, 254.

⁶¹⁰ *Dialogue*, 41. Een voordeel wat die kategorie “suggestiewe moontlikheid” vir intergodsdienstige dialoog inhou, is (volgens Tracy) dat die hermeneutiese tradisie waaruit dit kom – vanaf Heidegger, deur Gadamer en tot by Ricoeur – die oer- (“primordial”) idee verdedig van waarheid-as-manifestasie (teenoor waarheid as korrespondensie, streng koherensie, of empiriese verifiëring of valsifikasie). Die idee van waarheid, reken Tracy, sluit ook aan by sienings van “openbaring”, analogieë daarvan of idees van “verligting” in baie ander godsdienste. Hierdie idee van waarheid word ook implisiet erken wanneer James wat kognitiewe kwessies betref, op mistici fokus en kies vir die kriterium van “immediate luminousness” eerder as vir eties-pragmatiese of wetenskaplik-metafisiese kriteria van waarheid. Dit is juis laasgenoemde twee kriteria wat by Westerse gespreksgenote oorbeklemtoon word of die uitsluitlike kriteria word. Hierdie geneigdheid word dan deur die kriterium van “immediate luminousness”/“suggestiewe moontlikheid” teengewerk (*ibid.*, 43; vgl. “The uneasy alliance”, 563).

⁶¹¹ *Dialogue*, 46. Tracy merk ook op dat die sg. “pragmatiese draai” in hermeneutiek self ten volle in ooreenstemming met die behoefte aan eties-politieke kriteria is (*ibid.*). Vgl. ook Tracy, “The uneasy alliance”, 569: “There is no manifestation disclosure that is not also a call to transformation. There is no revelation without salvation. There is no theological theory without praxis. There need be no hermeneutic without pragmatics. There need be no divisions between the mystical and prophetic strands of the great tradition unless we arbitrarily impose them. The

kriteria, “reformulated for our present concern for some criteria for serious inter-religious dialogue”⁶¹², beskou Tracy dan van sy eie ervarings in sodanige dialoë.

5.5.2 HERMENEUTIESE HERWINNINGS VAN TRADISIES DEUR KRITIEK EN SUSPISIE: DIE VOORTGAANDE GESPREK MET ELIADE EN GADAMER

Wat betref die hermeneutiese behoefte om die postmodernistiese ware, niegeprojekteerde ander te ontmoet, verwys Tracy eerstens na die behoefte om die Christendom se verhouding met inheemse tradisies te herdink in die lig van die geskiedenis van Christelike projeksies op en onderdrukking van daardie tradisies in Europa, Asië, Afrika, Oseanië en die Amerikas. In hierdie verband is die essay in *Dialogue* oor die werk en “kreatiewe hermeneutiek” van Mircea Eliade insiggewend. In Eliade se soeke na ’n interpretasie van godsdiens in sy drievolume-werk *The history of religious ideas* (1978-1985) vind Tracy juis ’n interpretasie van interpretasie self. In sy terugkeer na die argaïese kulturele en godsdienstige klassieke van verskillende groepe in ’n poging om ’n interpretasie van godsdiens te vind, so verklaar Tracy, daag Eliade se werk die hedendaagse hermeneutiek uit presies op die punt waar dit die meeste nodig het om uitgedaag te word – naamlik, oor die begrip van die “ander” in alle Westerse hermeneutiek.⁶¹³

In hierdie essay kom ook ander aspekte van (veral Gadamer se) hermeneutiek na vore, wat Tracy steeds gebruik. Hy bespreek **die stappe van die hermeneutiese proses**:⁶¹⁴ *Eerstens* is daar die interpreterende subjek se toetrede tot interpretasie met ’n bepaalde voorafverstaan van die geïnterpreteerde objek. *Tweedens* oorweeg Tracy die realiteit van ons ervarings wanneer ons ’n teks, gebeurtenis, persoon, simbool, ritueel, ensovoorts interpreteer: “Our experience of the classic vexes, provokes, elicits a claim to serious attention.” Dit is juis hierdie aanspraak op aandag wat ons die erns en omvang van ons voorafverstaan laat besef, asook die aard van die geïnterpreteerde objek as “ander”. Tracy illustreer ook hierdie stap met verwysing na Eliade se eie

pragmatic turn of hermeneutics itself – as indeed of much contemporary discourse philosophy – fully shares in this insistence on the need for ethical-political criteria. In that sense we are all the heirs of William James’s insistence on the criteria of ethical, humane fruits, or consequences for action, for praxis, both individually and societally.”

⁶¹² “The question”, 259.

⁶¹³ *Dialogue*, 51. Vgl. ook: “That Eliade entered into conversation with the most radical otherness of all, the manifestations, both primordial and historical, of the religions is clear to all his readers. That is the very essence of his creative hermeneutics and, indeed, of hermeneutics itself as a willingness to risk conversation with the radically other” (ibid., 65).

⁶¹⁴ Vgl. “Creativity”, 295.

jeugervaring van die vreemdheid van die Indiese kultuur, wat 'n aanspraak op hom gemaak het om te gaan soek na die klassieke en argaïese wortels van sy eie (Roemeense) kultuur in Roemeense volkstradisies – maar ook verder, ook anderkant die klassieke Mediterreense en Griekse kulturele wortels daarvan tot by die argaïese kulturele wortels van Griekeland self. Vir die doeleindes van hierdie studie is veral die volgende insig van Eliade en Gadamer, wat Tracy ook onderskryf, belangrik in die tweede stap in die interpretasieproses:

“The interpreter, for Gadamer and Eliade, must be willing to interpret the claim to attention of the other in order to understand even the self. The actual experience of that claim to attention may range from a tentative sense of resonance with the questions posed by the classic through the senses of import or even shock of recognition or repugnance elicited by the same classic.”⁶¹⁵

Die *derde stap* behels dan 'n uiteensetting van die proses van dialoog/gesprek as interpretasie met verwysing na Gadamer se metafoor van 'n spel, soos toegepas op die ondersoek wat Eliade na argaïese tradisies gedoen het (sien die bespreking van *AI* oor hierdie metafoor).

5.5.3 TRACY SE OEFENING IN SUSPISIE EN HERWINNING IN GESPREK MET DIE BOEDDHISME

5.5.3.1 Suspisie: die gesprek met die Boeddhistiese “ander”

'n Uiters belangrike voorbeeld van sy intergodsdienstige dialoog wat Tracy dan bespreek, is sy gesprek met die Boeddhisme.⁶¹⁶ Boeddhisties-Christelike dialoog is vir Tracy een van die vrugbaarste pogings tot dialoog in ons tyd, veral omdat dit die realiteit van die ander, wat so sterk in die postmodernistiese bewussyn figureer, erken as die kernsaak in ware dialoog.⁶¹⁷

“For the Christian or Jew what can be more other than this Buddhist who names Ultimate Reality not God, but Emptiness ... who declares that there is no self ...

⁶¹⁵ *Dialogue*, 63.

⁶¹⁶ As voorbeeld, sien Tracy se gesprek met Masao Abe, wat ook sy kollega was in Chicago in 1987 – in Tracy, D.W. 1991. “Kenosis, Sunyata, and Trinity: A dialogue with Masao Abe.” In Cobb, J.B. jr. & C. Ives (eds.) *The emptying God: A Buddhist-Jewish-Christian conversation*. Maryknoll, NY: Orbis, 135-54. Sien ook Tracy bespreking van sy gesprek met die mees radikale Boeddhistiese apofatiese mistieke skole, die Ch'an- en Zen-vorme van Mahayana-Boeddhisme, en die affiniteite tussen die Zen-Boeddhistiese denke van Nagarjuna en dié van Derrida, in “Prophetic rhetoric”.

⁶¹⁷ Vgl. ook Sheveland, J. 2002. “Interreligious momentum in David Tracy’s postmodern Christian theology.” *Studies in Interreligious Dialogue* 12 (no. 2): 207-25 (221).

who employs a highly metaphysical vocabulary and insists on the need for correct thinking while at the same time suspecting all metaphysical and, at the limit all language? ... This other who insists that the familiar Western analogical and dialectical languages of philosophy and theology are unable to rid Western thought of the dualisms that allegedly distort all our thought (subject-object, history-nature, transcendence-immanence, body-soul, other-self)?”⁶¹⁸

Kortom, ’n meer “anderse” denkwysie as die Boeddhistiese denke oor God en self, oor geskiedenis en natuur – inderdaad, oor denke self – is moeilik voorstelbaar vir Westerse Christene en hulle strategieë en kategorieë van filosofiese en teologiese denke. Met bogenoemde “andershede” in die Boeddhisme voor oë, betree Tracy ook hierdie gesprek met sy eie voorafverstaan en verwagtings van wat by die Boeddhisme geleer kan word. Een kenmerk van ons eie kultuur sluit hierby aan:

“[O]ur contemporary Western culture does suffer, at present, from the debilitating reality of possessive individualism. In such a culture the system of individualism functions in so pervasive a way that it can turn the liberating Enlightenment notions of self-autonomy into mere individualism: the self-deceptive belief in a united, coherent, non-relational ego.”⁶¹⁹

Dit is hier waar die Boeddhisme ons, volgens Tracy, baie te leer het; waar die Boeddhisme ’n veel radikaler uitdaging stel aan die hedendaagse Westerling se kulturele en psigologiese opvattinge van ego, self en subjek as wat die kritiek van talle postmodernistiese denkers doen. Hierdie problematiek van “besitlike individualisme” hou volgens Tracy verband met die Westerse kultuur se vrees vir sy eie verganklikheid. En dit is in die Boeddhistiese godsdienstige interpretasie van verganklikheid en die self

⁶¹⁸ *Dialogue*, 68.

⁶¹⁹ Ibid., 74. Vgl. Rike, J. 1999. “Introduction: Radical pluralism and truth in the thought of David Tracy.” In Jeanron, W.G. & J.L. Rike (eds.) *Radical pluralism and truth: David Tracy and the hermeneutics of religion*. New York, NY: Crossroads, ix-xxvii. (xvi): “Modernity’s overly optimistic predictions for the future were based in its conviction that ... humanity could achieve pure self-consciousness and freedom and create abundance and equal opportunity for all. Understanding the proper exercise of reason to be the development of formal arguments, attentive only to the most factual of data and not to the deeper, more varied experiences and values of the entire human community, encouraged the purely instrumental use of reason to pursue wealth and power through industrial and technological development. The promise of a richer, more egalitarian society devolved into a consumer’s paradise for some, a harsh and dehumanizing wasteland for millions of others whose voices have been drowned out by the inexorable forces of modern ‘progress’. The fuller life of humanity promised by autonomous existence collapsed into a possessive individualism, desperate to fill up the emptiness of solitary life with material goods. In other words, while initially encouraging pluralism, the Enlightenment views of rationality and selfhood ultimately discouraged it.”

as nie-self – so reken hy – dat ’n moontlike oplossing vir hierdie problematiek gesuggereer word. Hier speel die hermeneutiek van suspisie en herwinning weer eens ’n deurslaggewende rol. Tracy wys daarop dat teologiese en godsdienstige omstandighede saam met kulturele omstandighede verander. In die patristiek was dit die kwessie van moraliteit wat voorop gestaan het, in die hoog-Middeleeue die soeke na orde, en in die Reformasie die soeke na vergifnis. Vrae na betekenisloosheid staan voorop in eksistensialistiese teologieë, terwyl vir die hedendaagse gelowige die sin van besit en die massiewe globale lyding van hele volke en kulture die primêre vraagstuk is (soos te sien in die skuif van openbaring na verlossing in bevrydings-, feministiese en politieke teologieë). Hierdie skuiwe in eksistensiële en godsdienstige beginselvrae het soms tot herinterpretasies van die Christelike tradisie gelei (Tracy noem as voorbeeld die verontletterliking van die siening van “erfsonde” ten gunste van die herwinning van ’n eksistensiële analise van die simbool van die sondeval vir die Christendom – dit wil sê, dat dit nie meer na ’n historiese Adam en Eva en hulle sondeval verwys nie). Soms het dit gelei tot ’n nuwe hermeneutiek van suspisie oor sistemiese verdraaiings in die Christelike tradisie. Die suspisies het op hulle beurt gelei tot hermeneutieke van herwinning van grootliks vergete, geïgnoreerde of onderdrukte aspekte van die tradisie – soos feministiese Christenteoloë se herwinning van antieke godinnetradisies of wysheid/Sofia-tradisies, of van vrouemistici (veral die Begyne). Dit is presies wat Tracy glo kan gebeur in die dialoog met en gevolglike uitdaging deur die Boeddhistiese siening van self, verganklikheid en die werklikheid as leegheid/*sunyata*, via ’n terugkeer na en herwinning van vergete aspekte van die Christelike tradisie:

“The Christian understanding of the self as capable of being a true, responsible self only by fidelity to the gospel dialectic of ‘to gain the self, one must lose the self’ can be radicalized by the Buddhist notion that only by letting go of the utter unreality of the ego and its compulsive clinging can we possessive individualists break the law of the infinite desire of the compulsive ego. To cease clinging is to cease to be an ego. At the very same time, this existential letting-go is a letting-be of a no-self whose reality is co-dependent origination and thereby emptiness [*sunyata*] and whose enlightened insight is at the same time into pure ‘suchness’ of each reality.”⁶²⁰

⁶²⁰ *Dialogue*, 78. Vgl. Masao Abe, een van Tracy se Boeddhistiese gespreksgenote, se definisie van *sunyata*: “The ultimate reality for Buddhism is neither Being nor God, but Sunyata. Sunyata literally means ‘emptiness’ or ‘voidness’ and can imply ‘absolute nothingness’. This is because Sunyata is entirely unobjectifiable, unconceptualizable, and unattainable by reason or will. As such it cannot be any ‘something’ at all ... Sunyata is not self-affirmative, but *thoroughly* self-

In die Boeddhisme word ons dus aan die een kant uitgedaag deur 'n radikale laatvaarding van die besitlike ego, maar aan die ander kant ook deur 'n siening van die wêreld in terme van medeafhanklikheid en radikale verhoudingsmatigheid.⁶²¹

5.5.3.2 Herwinning: die gesprek met die Christelike mistieke tradisie

Tot sover dan die *uitdagings/suspisies* wat die Boeddhistiese dialoog kan stel. Wat nou van die *herwinnings* uit die eie tradisie in reaksie hierop? Vir diegene wat van die kompulsiewe vasklou aan die ego bevry is, word die bewussyn van radikale verganklikheid 'n verligting tot die ware leegheid van alle werklikheid. Verganklikheid is dan nie meer die probleem nie, maar in der waarheid die oplossing, as ons maar net sal laat gaan. Dit is verder 'n helende proses. 'n Boeddhistiese medelye met alle lewende dinge vloei skynbaar uit hierdie insig. Boeddhiste dring daarop aan dat net 'n figuur soos Franciskus van Assisi in die Weste so 'n radikale nie-antroposentriese godsdienstige sin vir medelye met alle skepsels toon.⁶²²

Dit is een voorbeeld van herwinning na aanleiding van 'n Boeddhisties-geïnspireerde suspisie. 'n Belangriker voorbeeld is die moontlikheid wat dit open vir die herontdekking van die mistiek van Meister Eckhart en die korrektiewe mistiek daarop van Jan van Ruysbroeck. Tracy wys daarop dat die resepsieteorie in die hermeneutiek ons herinner dat daar op enige klassiek 'n hele spektrum van moontlike response is:

negative. In other words, emptiness not only empties everything else but also empties itself ... True Sunyata is neither outside nor inside, neither external nor internal, neither transcendent nor immanent. Sunyata completely empties everything, including itself" – "Kenotic God and dynamic Sunyata." In Cobb, J.B. jr. & C. Ives (eds.) *ibid.*, 3-65 (27). Vgl. ook Abe oor *sunyata* in Hopkins, J. 1987. "Response to David Tracy." *Buddhist-Christian studies*. East-West Religions Project. Honolulu: University of Hawaii, 139-48 (147); asook Collins, S. 1994. "What are Buddhists *doing* when they deny the self?" In Reynolds, F.E. & D. Tracy (eds.) *Religion and practical reason: New essays in the comparative philosophy of religions*. Albany, NY: State University of New York Press, 59-86 (64).

⁶²¹ *Ibid.*, 81.

⁶²² "Surely our compulsive dominating attitude to nature can be exposed as a compulsive clinging to an anthropocentrism by a Buddhist critique. As an ecological consciousness emerges in our culture, the Buddhist sense of radical relatedness and compassion for all living beings becomes a healing and transforming possibility" (*ibid.*). Tracy bly versigtig om dit duidelik te stel dat hier sprake is van suspisie (wat ontwikkel uit die uitdaging wat die "ander" stel) ten einde te kom tot 'n herwinning (van die eie tradisie): "I do not understand on inner-Buddhist grounds of enlightenment. Yet I can respond to that classic Buddhist notion with a resonance to the challenge it poses to my own Catholic understanding of love as *caritas*" (*ibid.*, 42; "The uneasy alliance", 563).

“That spectrum can range all the way from a shock of recognition (in aesthetic terms) or ‘faith’ or ‘enlightenment’ (in religious terms) to a sense of tentative resonance to a genuine option, on the other end of the spectrum.”⁶²³

Tracy glo die uitdagings (suspisies) wat die Boeddhisties-Christelike dialoog aan Westerse besitlike individualisme stel, kan lei tot ’n herontdekking van die radikale apofatiese mistiek van Meister Eckhart:

“God can become through our clinging and through our refusal to let go of the law of infinite desire because of our refusal to face the radical transience which terrorizes us, merely a projected Other to whom we egoistically cling ... the modern Christian theologian, listening to the challenge of the Buddhist insight that belief in ‘God’ can be the most subtle form of egoistic clinging, may rejoin Meister Eckhart and pray, ‘I pray to God to free me from God.’”⁶²⁴

Eckhart staan in die tradisie van apofatiese teologie wat strek van Pseudo-Dionisius tot Johannes Scotus Eurigena, tot by elemente in die denke van Hegel, Heidegger en Rahner. Tracy erken die lang tradisie van ander vorme van mistiek in die Christendom, maar reken nie een kom so na soos Eckhart daaraan om ons denke en spreke oor God radikaal uit te daag nie. Eckhart word gekenmerk deur “... radical detachment that bears remarkable resemblances to the non-attachment, non-clinging spirituality of Buddhism”⁶²⁵. Eckhart beskryf in tipies apofaties-mistieke terme die geestelike reis van die Christen na die punt waar al ons taal en konsepte van God – selfs ons Trinitariese taal oor God as Vader, Seun en Heilige Gees – onvoldoende is om God te beskryf. Vandaar sy gebed om deur God bevry te word tot “die Godheid-anderkant-God”, waar die waarheid oor God – en daarmee saam oor die mens, as beeld van God – anderkant ons konsepte van God as “niks” (in die sin van “no-thing”) duidelik word.⁶²⁶ Volgens

⁶²³ Ibid., 42.

⁶²⁴ Ibid., 82. Vgl. ook Tracy se 1999-artikel “Trinitarian speculation and the forms of divine disclosure.” In Davis, S.T., D. Kendall, G. O’Collins *The Trinity: An interdisciplinary symposium on the Trinity*. Oxford/New York, NY: Oxford University Press, 273-93 (288) [hierna “Trinitarian speculation”]. ’n Verkorte weergawe van hierdie artikel verskyn ook later as Tracy, D.W. 2005. “Forms of divine disclosure.” In Heft, J. (ed.) *Believing scholars: Ten Catholic intellectuals*. New York, NY: Fordham University Press, 47-57.

⁶²⁵ Ibid., 88.

⁶²⁶ Tracy beklemtoon egter herhaaldelik dat selfs Eckhart se denke nie so radikaal is nie en ook nie dieselfde is as dié van die Boeddhisme nie. Vgl. “Kenosis, Sunyata, and Trinity”, 148: “... however radically apophatic Eckhart is for a Christian thinker, he remains a God-obsessed thinker who constantly shifts, in different contexts, his language of transcendentals for both God and the Godhead beyond God: not only Nothingness but One, Intelligence, and *Esse* seem to him appropriate if always inadequate language.”

Tracy kan Eckhart se “Godheid-anderkant-God” vir sommige in die postmoderne era, met sy bewussyn van die besitlike ego se verknogtheid aan die God van Eurosentriese konsepte, moontlik ’n teologiese skuif help maak te midde van ’n bewussyn van radikale verganklikheid.

Nou volg ’n baie belangrike faset van Tracy se herontdekkingsreis in die mistiek en vir sy argument in die geheel: Hy stel dit dat die Christendom nie by Eckhart se radikaal apofatiese lesing van God (of by dié van die Boeddhisme, van “Ultimate Reality”) kan bly nie, al is dit hoe insiggewend. Dit bring ons terug by William James se derde kriterium, die sogenaamde *pragmatiese kriterium* (dit wil sê, in die sin van die gevolge – in die vorm van handeling – wat uit idees en konsepte voortvloei) in die beoordeling van adekwaatheid van aansprake gemaak deur beide kante van die Boeddhisties-Christelike dialoog. Dit is ook hier waar die korrektiewe Trinitariese mistiek van Van Ruysbroeck in die spel kom:

“Ruysbroeck ... had a further insight beyond Eckhart. It is the same insight which contemporary Christian theologians are attempting, now in contemporary terms, to relearn. That insight is the need for a fully mystico-prophetic contemporary Christian theology where the mystically transformed [d.w.s. die gelowige wat bevry is van die besitlike ego en die geprojekteerde ander – LDH], reflecting on the profound implications of the one God as essentially Triune, returns to the world freed for life in all its earthiness and all its search for justice and love. But that return ... must be marked by thanks ... for the other of the Buddhist who, precisely through the challenge of that radical otherness, can help Christians, especially those sensitive to our contemporary situation of possessive individualism and terror of transience, to let go, to rethink, to suspect anew, and to retrieve the forgotten mystical resources of our own tradition.”⁶²⁷

Die verwysing na Van Ruysbroeck maak dit moontlik om sy Trinitariese mistiek in die tradisie van die Kappadosiërs en Augustinus te herwin, verby die apofatiese Eckhart. Dit geskied via Origenes en Gregorius van Nissa se Neoplatoniese beeldmistieke lesings van die meditatiewe Johannese geskrifte in die Nuwe Testament en van Paulus se dialektiese, spekulatiewe teologie (veral in Kolossense en Efesiërs) oor Christus as die Logos – die selfuitdrukking van God in Christus as *imago Dei* én die uitdrukking van die menslike lewe in Christus *ad imaginem Dei*. Die liefde wat die Vader (bron) en

⁶²⁷ *Dialogue*, 83.

Logos (Seun) verenig, is dieselfde liefde wat die hart van die Christelike lewe – persoonlik én in gemeenskap – moet kenmerk. Van Ruysbroeck konstrueer die beweging na radikale negasie en “niksheid” as ’n belangrike moment vir die bewuswording van ’n voller Christelike lewe:

“In the Christian construal, the most radical negations of the cloud of unknowing and acknowledgement of nothingness must ... yield to the self-manifestation of the Divine Reality (whether named Godhead or God). Theologically, this means, as Ruysbroeck clearly sees, that the radical indistinction, the nothingness of Eckhart’s Godhead-beyond-God, will necessarily manifest itself in the Christian life as the self-manifesting Father-Son-Spirit ... Christians find these conceptualities for understanding the divine reality through their very experiences and awareness of wisdom and love. Those clues to the source, order and end of all reality allow them to name God as an always self-manifesting God – as Father-Son-Spirit.”⁶²⁸

Deur Van Ruysbroeck se mistiek vind Tracy dus weer ’n weg terug na die Trinitariese, altyd selfopenbarende en tegelykertyd verhoudingsmatige God – maar ook ’n weg terug na die wêreld.⁶²⁹ Uiteindelik reken Tracy dus dat ons nie by die Boeddhisme óf Eckhart se apofatiese mistiek kan bly nie.⁶³⁰ Maar, met erkenning van en getrou aan die

⁶²⁸ Ibid., 92. Vgl. “Kenosis, Sunyata, and Trinity”, 149; asook Tracy in “Trinitarian speculation”, waar hy dit spesifiek het oor die nut van “spekulatiewe Trinitariese refleksie” naas “realistiese Trinitariese refleksie” (“initiated by and grounded in the realism intrinsic to the three classic forms of Christian life and thought – narratives, doctrine, liturgy”) oor die aard van God – “hence the need today to return to classic Western medieval instances of speculative trinitarian theology and its relationship to radical apophaticism: the work of Eckhart and Ruysbroeck” (287-89). Vgl. verder Tracy, D.W. 2000. “God as Trinitarian: A Christian response to Peter Ochs.” In T. Frymer-Kensky, D. Novak, P. Ochs, D.F. Sandmel, M.A. Signer *Christianity in Jewish terms*. Boulder, CO: Westview, 77-84 (80-81) [hierna “God as Trinitarian”].

⁶²⁹ In alle billikheid moet Tracy erken dat Eckhart ook ’n terugkeer na die wêreld voorsien, ongeag sy radikale losmaking van die wêreld en sy konsepte van God. Hy erken dat Eckhart se geestelike reis, soos in die Boeddhisme, nie geïnteresseerd is in die bereiking van ekstase nie maar juis in die verheldering van die bewussyn van die alledaagse: “In the Buddhist case, nirvana and samsara are one. In Eckhart’s case, the disclosure of the Godhead-beyond-God is at the same time the disclosure of our release to the everyday life of activity-in-the-world” (ibid., 88). Vgl. “Kenosis, Sunyata, and Trinity”, 147; “Trinitarian speculation”, 288-89; Woods, R. O.P. 1998. *Mysticism and prophecy: The Dominican tradition*. Maryknoll, NY: Orbis, 89-90; Woods, R. O.P. 1996. “Mysticism and social action: The mystic’s calling, development and social activity.” *Journal of Consciousness Studies* 3 (no. 2): 158-71 (158, footnote 1); Fox, M. O.P. 1980. “Meister Eckhart and Karl Marx: The mystic as political theologian.” In Woods, R. O.P. (ed.) *Understanding mysticism*. Garden City, NY: Image, 541-63 (veral 543, 550, 553).

⁶³⁰ Tracy se voorstel dat daar in die dialoog tussen die Boeddhisme en die Christendom ’n moontlikheid van wederkerige positiewe beïnvloeding is, word deur ander denkers gedeel (vgl. bv. Smart, N. 1984. “Buddhism, Christianity, and the critique of ideology.” In Rouner, L.S. (ed.) *Religious pluralism*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame, 145-57 (veral 150). Teenoor Trace se stelling dat die Christendom die Boeddhisme tot groter sosiale betrokkenheid kan lei, het verskeie skrywers egter al opgemerk dat daar wel vorme van sosiaal-betrokke Boeddhisme bestaan (vgl. bv. Anbeek, C.W. 1997. “Buddhist spirituality: A possible source of inspiration for

uitdaging wat die andersheid van die Boeddhisme en Eckhart stel, kan ons verder gelei word tot 'n teologiese herwinning wat nou nodig is.⁶³¹ Die vraag is nou wat die implikasies is van Van Ruysbroeck se mistieke terugkeer na 'n selfopenbarende, verhoudingsmatige God en na die wêreld. In “Kenosis, Sunyata, and Trinity” noem Tracy dat een van die uitdagings waarvan hy in sy gesprek met Mosoa Abe opnuut bewus geword het, die “sentrale metodologiese punt” was dat die historiese skeiding tussen “spiritual practice and theory” ernstig heroorweeg moet word in die Christelike teologie. Dit is 'n uitdaging vir beide “Protestant and Catholic theology (less so in Orthodox theology) – for Protestants under the rubrics of ‘piety’ and theology, for Catholics under the rubric of ‘spirituality’ and theology”. Maar dan – weer eens die belang van die derde Jamesiaanse kriterium vir die beoordeling van godsdienstige aansprake, die pragmatiese kriterium: “... alternatively, if these terms do not suffice, the recent recovery of the role of ‘praxis’ for theology is a helpful entry into the kind of dialogue needed”⁶³². Tot sover in *Dialogue* het Tracy dit gedoen met verwysing na (wat hy noem) die “Eckhart-Ruysbroec dispute”. Vervolgens sal hy dit doen in 'n finale skuif: na 'n mistiek-profetiese teologie.

5.5.4 SUSPISIE EN HERWINNING: DIE BELANG VAN DIE KOPPELTEKEN IN “MISTIEK-PROFETIESE TEOLOGIE”

Tracy erken reg aan die begin van *Dialogue*⁶³³ dat daar vandag meer as ooit tevore verskillende hoeke is waaruit die teologie benader word; hoeke wat verskil van sy eie wit, manlike, middelklas-, akademiese nadenke oor 'n hermeneutiek van dialoog en 'n praxis van solidariteit. Hierdie ander teologieë spreek van kritieke, suspisies en herwinnings van die Christelike teologiese erfenis, soos sy eie dit ook probeer doen. Te midde van die verskille tussen hulle is daar dus ook ooreenstemming:

Christians?” *Studies in Interreligious Dialogue* 7 (no. 1): 56-65; Waaijman, 2002, *ibid.*, 325), en wat Tracy spesifiek nie in aanmerking neem nie. Vgl. Lhalungpa, L.P. 1978. “The interdependence of contemplation and action in Tibetan Buddhism.” In Ibish, Y. & I. Marculescu (eds.) *Contemplation and action in world religions: Selected papers from the Rothko Chapel Colloquium “Traditional modes of contemplation and action”*. Houston, TX: Rothko, 28-48.

⁶³¹ Vgl. “Kenosis, Sunyata, and Trinity”, 142: “I do not hesitate to state that it is Buddhists who helped me reread and begin to understand the most radical apophatic Christian theologian of all, Meister Eckhart ... [and who] helped me understand why, finally, I am with Ruysbroec and not with either Eckhart or Abe – although, as in Ruysbroec himself, I have come to believe that such a position is possible, if at all, only for one who has tried to think with Eckhart and, today, with Abe.”

⁶³² *Ibid.*

⁶³³ *Ibid.*, 6.

“What seems to me to unite so many of these new voices is not a theory of hermeneutics, much less a revised correlation method for theology. Rather it is a new hermeneutical practice which actualizes that theory and that method better than many of the theorists do.”⁶³⁴

Dit is hierdie hermeneutiese praktyk wat Tracy beskryf as “mistiek-profeties”, en dit is veral die *koppelteken* wat vir hom uiters belangrik is. Die mistikus en die profeet is vir Tracy twee klassieke godsdienstige tipes – uiterstes en figure van teologiese konflik. Die vraag wat hy daarom ook as subtema in *Dialogue* aanspreek, is: Hoe is dit moontlik om hierdie twee modi van godsdienstige andersheid saam te dink?⁶³⁵

Hoewel *Dialogue* konsentreer op die klem en herwinning van die mistiek-element as die meer “onderdrukte” of “vergete” deel van die mistiek-profetiese dialektiek, maak Tracy dit duidelik dat ons nie daarby kan volstaan nie. Die koppelteken tussen die twee mag nooit vergeet word nie. Daarom verklaar hy in die heel laaste essay:

“[I]n this final reflection, I shall concentrate on the present need to recover the central *prophetic* core of Christianity in the context of the interreligious dialogue. Here the need is for any prophetic tradition (even one rethought as prophetic-mystical) to establish, beyond the ‘no-self’ of Buddhism and the ‘death of the subject’ of post-modern thought alike, a Christian agent with enough freedom to allow for a commitment to the prophetic struggle for justice. The Christian agent ... is also the prophetic agent of the Bible”⁶³⁶ [my beklemtoning – LDH].

Dit doen Tracy weer eens in ooreenstemming met sy oortuiging dat enige Christelike teologie wat daadwerklik Christelik wil wees, ’n basiese kontinuïteit moet toon met die bybelse wortels daarvan.⁶³⁷ Hier doen Tracy dit met spesifieke verwysing na die insigte

⁶³⁴ Ibid.

⁶³⁵ Vgl. ook Tracy, D.W. 1999. “Theology and the many faces of postmodernity.” *Theology Today* 51 (no. 1, April 1999): 104-14. In *Dialogue* (101) wys Tracy daarop dat daar in ál die vernaamste monoteïstiese Westerse tradisies nuwe pogings is om die klassieke mistieke en profetiese trajekte daarin te versoen – nie net in die Christelike tradisie nie, bv. in James Cone se analise van die Afrikawortels in die mistiek-politieke ritmes van swart Amerikaanse gospel en blues soos toegeëien deur swart Amerikaanse bevrydingsteoloë tot die voortgaande konflik in Islam tussen Soefi-mistiek en die profetiese saak, en die debatte in die Joodse teologie weens Gershom Scholem se werk oor die Kabbala om ’n plek in die Judaïsme te vind vir uitinge van die mistieke.

⁶³⁶ Ibid., 104.

⁶³⁷ Vgl. “Kenosis, Sunyata, Trinity”, 144-45: “For whatever else the Christian theological tradition is, as Christian, it is also an interpretation of the Christian scriptures. Unlike Zen Buddhism ... Christians as Christians find themselves responsible to showing how their interpretations of all reality cohere with the Scriptures.”

van die voorstanders van narratiewe teologie.⁶³⁸ Hulle klem op die belang van die Bybelnarratiewe in die vorming van Christelike identiteit en selfverstaan geniet in die tweede helfte van die 20ste eeu toenemend steun oor teologiese grense heen.⁶³⁹ Tracy voeg ook sy stem by Hans Frei se *The eclipse of biblical narrative* (1974) en *The identity of Jesus Christ* (1975), waarin Frei pleit vir ’n opneem van die beweging weg van allegoriese verstaan na die letterlike, ’n sogenaamde “plain sense”-verstaan van die Skrif. In die geskiedenis het dit wel gebeur – vanaf die patristiek tot by die Reformasie (Luther en Calvyn) – maar dis verloor met die aanbreek van moderniteit, toe die kognitiewe status van die gebeure in die Bybelnarratiewe volgens moderne histories-kritiese kriteria ondersoek en bevraagteken is:

“The ‘plain sense’ of the Christian community read the Gospels as history-like and realistic. Thus did Christians understand the identity of the main character, Jesus Christ, as rendered by the story. That rendering of the identity of Jesus Christ, moreover, allowed Christians to render their true identity (both individually and communally) as disclosed by that narrative. The rest of reality was read through the biblical narrative and not vice versa.”⁶⁴⁰

Die vraag is nou hoe die bybelse narratiewe ’n sentrale plek moontlik maak vir vryheid van ’n agent – wat vir die profeties-element in die mistiek-profetiese teologiese benadering noodsaaklik is – maar met behoud van en in versoening met die mistiek-element. Volgens Tracy vereis die Christelike interpretasie van die werklikheid ’n agent wat egte vryheid besit. Hy is oortuig dat, sedert Augustinus se tyd, die oorspronklike Pauliniese insig wat betref die ware vryheid van die Christen opsommenderwys geïnterpreteer kan word as die gawe van vryheid in Christus wat die agent bemagtig sowel as beveel om verantwoordelik voor God en ander op te tree. Hy glo verder dat dié oortuiging gedeel word deur Katolieke sowel as Protestantse teologieë, oor die hele spektrum van die verstaan van “vryheid” – van die meer individueel-persoonlike (Bultmann en Rahner) tot die meer politieke (Sölle, Moltmann,

⁶³⁸ Ibid., 104-108.

⁶³⁹ O.a. onder eksponente van die bevrydingsteologie, soos Cone, Gutiérrez en die feministiese teoloog Elizabeth Schüssler-Fiorenza – vgl haar 1983-publikasie *In memory of her: A feminist theological reconstruction of Christian origins*. New York, NY: Crossroad.

⁶⁴⁰ *Dialogue*, 108. Vgl. Tracy, D. 1991. “Approaching the Christian understanding of God.” In Schüssler-Fiorenza, E. & J.P. Galvin (eds.) *Systematic theology: Roman Catholic perspectives*. Vol. 1. Minneapolis: Fortress, 133-48 (136-39) [hierna “Christian understanding”]; Tracy, “God as Trinitarian”, 80-81; Tracy, “Reading the Scriptures”, 38.

Radford Ruether, Schillebeeckx en Gutiérrez).⁶⁴¹ Hierdie oortuiging baseer Tracy op wat hy glo 'n gedeelde, samevattende geloofsbelydenis is, 'n legitieme abstraksie van die Nuwe Testament, by al hierdie teoloë – naamlik: “Ons glo met die apostels in Jesus die Christus.”⁶⁴² Hy gee 'n uiteensetting van wat dit behels, maar veral belangrik is dat die frase “met die apostels” impliseer dat, vir hulle almal, die Nuwe-Testamentiese tekste van die vroeë apostoliese gemeenskappe se getuienis oor Jesus as die Christus die gesaghebbende tekste is. Hierdie oortuiging laat ons egter met 'n volgende hermeneutiese vraag: Waar, binne die tekste en genres van die Nuwe Testament, kan ons die sentrale Christelike konstruksie vind van hierdie Jesus as die Christus en daarmee saam die Christelike konstruksie van God, self en geskiedenis? Dit vind Tracy dan in die lydensnarratiewe:

“Through the rendering of the singular identity of Jesus Christ in the passion narratives, Christians also discover their principal clues to who God is and who human beings as free agents are empowered to become ... [T]he Christian construal of the self as disclosed in these narratives of Jesus Christ entails a belief in an agent with sufficient freedom to be responsible to God and to others.”⁶⁴³

Dit kan klink na 'n oorvereenvoudiging van die vraag na die vryheid van die self in die Nuwe Testament en in die ná-Testamentêre era. Dit is ook so dat daar in die geskiedenis van die Christendom volop voorbeelde is van hoe die presiese aard van hierdie vryheid gekonstrueer kan word.⁶⁴⁴ Ondanks die meningsverskille glo Tracy dat alle partye in die historiese debatte wat hy as voorbeelde voorhou, oor die sleutelkwessies saamstem: dat die woord “vryheid” die betekenis het van die een of ander vorm van persoonlike agentskap en verantwoordelikheid, dat dit (soos Paulus ook gesê het) 'n gawe van Christus is, en dat die sentrum van hierdie vryheid die soort agent is wat geopenbaar word deur die narratiewe oor die unieke agentskap van Jesus as die Christus. Die probleem met die Christelike verstaan van menslike agentskap en

⁶⁴¹ Vgl. Tracy, “Freedom”, 51-52. Sien ook Tracy, D.W. 1996. “Concilium round table: The impact of feminist theologies on Roman Catholic theology.” In Schüssler-Fiorenza, E. & M. Copeland *Feminist theology in different contexts*. London/Maryknoll, NY: SCM/Orbis, 90-91.

⁶⁴² Vgl. ook Tracy, D.W. 1994. *On naming the present: Reflections on God, hermeneutics, and the church*. Maryknoll, NY: Orbis (120-21) [hierna *ONP*].

⁶⁴³ Ibid., 115.

⁶⁴⁴ Tracy wys op die meningsverskille oor hierdie kwessie tussen Rahner en Barth, Calviniste en Armeniane, Janseniste en Jesuïete, Erasmus en Luther, Abelardus en Bernardus van Clairvaux – en dat dit verskerp word deur die onlangse interpretasies van profetiese trajekte, met hulle aandrag op die sosio-politieke aard van menslike vryheid voor God in bevrydings-, politieke en feministiese teologieë.

vryheid is verder nie net 'n ná-Testamentêre probleem nie; dit is daar van die begin af. Dit is sigbaar nie net in die verskille in antropologie tussen die Jakobusbrief en Paulus se Romeinebrief nie, maar ook in die verskillende lesings van die lydensverhaal in die vier Evangelies.⁶⁴⁵ In hierdie verskille alleen kan twee verskillende lesings van die gemeenskaplike Nuwe-Testamentiese narratief gevind word – en dit stem volgens Tracy ooreen met die mistiek- en die profeties-element van 'n mistiek-profetiese teologie.⁶⁴⁶ Enige profetiese lesing beklemtoon die idee van vryheid as verantwoordelike agentskap, en in ons tyd vind dit neerslag veral in die aandrang op vryheid as persoonlike agentskap en verantwoordelikheid in die historiese stryd van die gemarginaliseerdes en onderdruktes in bevrydingsteologieë. In die Nuwe Testament vind dit 'n natuurliker lesing in Lukas-Handelinge, waar die geskiedenismatige narratief Jesus se handelinge in belang van verstotenes beklemtoon, asook die siening van vryheid as nie net persoonlik nie maar ook polities. Die alternatief vind ons in die lydensnarratief in Johannes: “There one finds a new construal of God-as-love-manifesting-Godself in *the sign* Jesus Christ and disclosing as well a meditative self empowered and commanded to love.”⁶⁴⁷ Hier vind ons dus die model van 'n liefdevolle, meditatiewe “self-losing-and-gaining-itself-in-a-new-union-with-the-God-now-construed-as-love”⁶⁴⁸. Tog is hier nie sprake van radikale diskontinuiteit nie, en dit is juis wat die mistiek-profetiese model wil duidelik maak: Die twee het mekaar nodig. Min teoloë sal ontken dat daar 'n noodsaak is aan wat Tracy noem die “prophetic thrust” van die bevrydings-, politieke en feministiese teologieë en die terugkeer na die daadwerklike geskiedenis en realiteit van lyding, onderdrukking en marginalisering. Dit is egter nie genoeg nie; ook die mistieke is vir Tracy ononderhandelbaar belangrik, want:

“Without the mystical insistence on love, the spiritual power of the righteous struggle for justice is always in danger of lapsing into mere self-righteousness and

⁶⁴⁵ Markus se weergawe lyk na 'n apokaliptiese drama en lees meer soos 'n modernistiese narratief weens die onderbrekings, gapings en nate, die voortdurende onbeslisbaarheid, die dissipels se onvermoë om te verstaan, en die uiteindelijke raaiselagtige slot; Lukas-Handelinge, weer, het 'n meer geskiedenismatige, realistiese aard, soos die realistiese narratiewe van Dickens of Balzac; die Johannesevangelie vertoon 'n meditatiewe, ritmiese aard eerder as dié van 'n realistiese of modernistiese narratief (ibid., 116). Vgl. Tracy, D.W. 1990. “Reading the Scriptures theologically.” In Marshall, B.D. (ed.) *Theology and dialogue: Essays in conversation with George Lindbeck*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 35-68 (44, 46) [hierna “Reading the Scriptures”]; Tracy, *ONP*, 125-27.

⁶⁴⁶ Sien ook Tracy, “Freedom”, 51 en “Reading the Scriptures”, 50.

⁶⁴⁷ Ibid., 117. Vgl. Tracy, “God as Trinitarian”, 82; “Freedom”, 52.

⁶⁴⁸ Ibid., 118. Vgl. Tracy, “The Catholic model of caritas”, 121.

spiritual exhaustion ... The question of freedom for the Christian, therefore, is the question of the fuller character of the free agent disclosed by the narrative of Jesus Christ as that narrative is read anew in both prophetic and mystical ways. The ‘ego’ of the purely autonomous modern self with its alluring and illusionary freedom is gone. The limited but real freedom of the prophetic-mystical subject-as-agent-in-process has occurred.”⁶⁴⁹

5.6 Die postmodernisme as gespreksgenoot van David Tracy

5.6.1 DIE POSTMODERNISME EN DIE ONTMASKERING VAN DUBBELSINNIGHEID

Die postmodernisme is reeds lank ’n sleutelgespreksgenoot vir David Tracy. Soos gesien sal word, hou ook hierdie gesprek verband met Tracy se siening van en waardering vir die mistiek-profetiese teologie. Dit is vanuit sy gesprek met die postmodernisme en met die postmodernisme en mistiek-profetiese teologie tesame dat hy sou kom tot sy mees onlangse formulering van die mistiek-profetiese teologie as versoening van die ideale van aksie en kontemplasie, en dan pertinent met verwysing na Luther se “verborge God”! Die juistheid van hierdie interpretasie en die voortspruitende herformulering van die mistiek-profetiese teologie sal dan ook later in hierdie ondersoek getoets moet word in die gesprek tussen hom en Miskotte.

Die belang van die postmodernistiese gespreksgenoot was reeds duidelik in Tracy se werk *Plurality and ambiguity: Hermeneutics, religion, hope* [hierna *P&A*].⁶⁵⁰ Soos die titel van hierdie werk al suggereer, het die bewussyn van die dubbelsinnigheid van die kerk en die teologie⁶⁵¹ – maar veral van die radikale dubbelsinnigheid van die geskiedenis – naas Tracy se bewussyn van hedendaagse pluralisme in die teologie ’n belangrike rol in sy teologie begin speel.⁶⁵² In *P&A* is die hermeneutiese klem in Tracy

⁶⁴⁹ Ibid. Vgl. Tracy, “God as Trinitarian”, 82-83; “Freedom”, 53.

⁶⁵⁰ 1987. San Francisco, CA: Harper & Row.

⁶⁵¹ Vgl. reeds in *AI*, 50-51. “Who but a fool would attempt to refute this charge of corruption to the historical reality of the Christian Church? ... The ambiguous reality of a combination of goodness and pettiness, of real faith and mean-spiritness, which we all find in the everyday life of any church should be sufficient evidence that there too one finds real ambiguity ...”

⁶⁵² *AI*, 48. Vgl. *P&A*, 130, voetnota 2. Dit maak die keuse van die postmodernisme as gespreksgenoot vir Tracy des te verstaanbaarder: pluraliteit (en daarmee saam dubbelsinnigheid) is immers vir hom van die vernaamste kenmerke van die postmodernistiese lewensituasie. Vgl. Bernstein, R.J. 1989. “Radical plurality, fearful ambiguity, and engaged hope.” *Journal of Religion* 69 (no. 1, Jan.): 85-91: “... the text [*P&A*] is a credo in the sense of being a reflective *response* to what is sometimes ... labeled our ‘postmodern condition’” (85).

se teologie steeds sterk.⁶⁵³ Tracy gee ook weer 'n interpretasie van interpretasie-as-gesprek⁶⁵⁴, maar die fokus val nou op die pluraliteit *en dubbelsinnigheid binne gesprek self*.⁶⁵⁵ Dit hou regstreeks verband met die uitdagings wat sedert die 1980's aan Tracy se hermeneutiese verstaan van teologie gestel is deur sy toenemend radikale gespreksgenote – denkers soos De Saussure, Wittgenstein, Derrida, Rorty, Foucault en Lacan, vir wie moderniteit 'n vergete, naïewe era was.⁶⁵⁶

Vir Tracy het hierdie gesprek nie net oor kritiek van die Verligting gegaan nie. Die hedendaagse teoloog word gekonfronteer met 'n pluralistiese samelewing wat álle tradisies en partikulariteit met ope arms verwelkom as blote manifestasies in 'n oorweldigende see van pluraliteit. Hierdie pluraliteit is te sien in die vele verduidelikings, metodes en teorieë oor interpretasie wat voortgevloei het uit 'n herwinning van die “hermeneutiese dimensie” van selfs die natuurwetenskappe.⁶⁵⁷ Hierdie bewussyn het weer gewys dat interpretasie nie eksak is nie, maar ten beste “relatively adequate”, aangesien die probleem van “vertaling” ons altyd in die gesig staar.⁶⁵⁸ Hierdie metodes kan nuttig wees vir interpretasie van of gesprek met 'n teks, maar metodes kan verstar tot metodologismes, en verduidelikings kan pogings om te verstaan vervang, en as sulks die eerste potensiële onderbreking (“interruption”) daarstel wat gesprek – wat vir Tracy so belangrik is – onmoontlik kan maak.⁶⁵⁹

In sy ondersoek na hedendaagse benaderings tot en bewussyn van die pluraliteit van tale verwys Tracy onder meer na die grondliggende insigte van Wittgenstein en Heidegger en na die strukturalistiese teorieë van De Saussure en Lévi-Strauss en hulle

⁶⁵³ Vgl. *P&A*, 9: “Interpretation seems a minor matter, but it is not. Every time we act, deliberate, judge, understand, or even experience, we are interpreting. To understand at all is to interpret. To act well is to interpret a situation demanding some action and to interpret a correct strategy for that action. To experience in other than a purely passive sense ... is to interpret; and to be ‘experienced’ is to have become a good interpreter ... To be human is to act reflectively, to decide deliberately, to understand intelligently, to experience fully. Whether we know it or not, to be human is to be a skilled interpreter.” Vgl. Tracy, D.W. 1984. “Is a hermeneutics of religion possible?” In Rouner, L.S. (ed.) *Religious pluralism*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 116-29 (117-18).

⁶⁵⁴ Vgl. *P&A*, 10, 18, 86 en 115-16, voetnota 1.

⁶⁵⁵ Ibid., ix, 20. Vgl. Jeanron se bespreking van *P&A* in *Religious Studies Review* 15 (no. 3, July 1989): 218-21: “Tracy does ... not proclaim a happy fusion of horizons à la Gadamer; instead he urges the attentive reader to join the author’s contemplation of the various interruptions of conversation” (219).

⁶⁵⁶ Martinez, *ibid.*, 260.

⁶⁵⁷ Histories-kritiese metodes het gewys hoe wat “is”, tot stand gekom het; dat historiese en sosiale praktyke nie die produk van die natuur is nie, maar van die geskiedenis (*P&A*, 36). Die literêre kritiek het gewys dat daar geen “suiwer” idees – vry van die “web” van taal – is nie en dat alle begrip deur en deur linguisties is (*ibid.*, 43).

⁶⁵⁸ Ibid., 44.

⁶⁵⁹ Ibid., 46.

volgelingen.⁶⁶⁰ Hy vind egter die tweede, en mees radikale, voorbeeld van 'n potensiële onderbreking van gesprek in die postmodernistiese dekonstruktivistiese siening van die status van die teks. Vir die dekonstruktivist word enige teks so onstabiel dat dit nouliks enige substantiewe of permanente betekenis kan hê. Die postmoderne retoriek van fragmentasie, skeuring, onderbreking, andersheid, die uitstel van finale betekenis – kortom, die Derridiaanse *différance* – dryf die spot met en bedreig die moontlikheid van gesprek, deurdat dit die bestaan van hoegenaamd betekenisvolle tekste bevraagteken. Dit bedreig dus alle ernstige hermeneutiese interpretasie van die immer opnuut geïnterpreteerde klassieke, met hulle “oorskot van betekenis” en “onthullende krag”. Daarom kan dit juis die basis van die diskoers wat Tracy verdedig – die publieke, potensieel universele diskoers, gegrond op gesprek met die klassieke – vernietig. Wanneer hy op Jacques Derrida let, lyk dit vir Tracy asof die hoop op gesprek sowel as redenasie/argumentasie tevergeefs is.⁶⁶¹ Tog waardeur Tracy Derrida se posisie as 'n korrektief, wat “any pretensions to full self-presence, any self-congratulatory Western resting in an untroubled, alinguistic, self-present, grounding ego” ontmasker.⁶⁶² Volgens Tracy ontken die Derridiaanse kritiek van die moderne benadering tot kennis gebaseer op die suiwer teenwoordigheid van die self ook nie geheel en al die moontlikheid van kennis nie.⁶⁶³

Tracy lei die leser – tipies van hom, sonder om die belangrikheid en relevansie van hierdie insigte te ontken – verby taal as sisteem van die strukturalisme én verby taal as nie-sisteem van die dekonstruktivisme, na taal as diskoers.⁶⁶⁴ En verklaar:

“To acknowledge that language is discourse is to admit the need for ethical and political criticism of the hidden, even repressed, social and historical ideologies in all texts, in all language as discourse, and, above all, in all interpretation.”⁶⁶⁵

⁶⁶⁰ Ibid., 51ff.

⁶⁶¹ *P&A*, 59.

⁶⁶² Ibid., 59. Sien ook Scott, N.A. jr. 1991. “Hermeneutics and the question of the self.” In Jeanrond, W. & J.L. Rike *Radical pluralism and truth: David Tracy and the hermeneutics of religion*. New York, NY: Crossroad, 80-94.

⁶⁶³ Ondanks die feit dat tekste aan taal-, historiese en sosiale konteks gebonde is, bly Tracy oortuig dat hulle betekenis steeds begryp kan word ongeag hoe krities die proses van interpretasie op pad daarheen ook al mag wees. Tracy verwerp die idee van epistemologiese anargie saam met die idee dat postmoderne insigte onafwendbaar tot relativisme lei: “To say all interpretations are equal is to deny the possibility of knowledge itself ... [inevitably] the day comes when even the pluralist must utter his ‘Here I stand’” (ibid., 61). In hierdie sin bly “relatief adekwate” kennis (Tracy se geliefde formulering) 'n moontlikheid. Vgl. Guarino, T. 1989. “Revelation and foundationalism – toward hermeneutical and ontological appropriateness.” *Modern Theology* 6 (no. 3): 221-35 (229).

⁶⁶⁴ Ibid., 61.

⁶⁶⁵ Ibid.

Tracy argumenteer dat die groot diskoersanaliste – Foucault, Lacan, Ricoeur – so deurtrek van die eties-politieke dimensie is dat hulle met reg beskou kan word as die hedendaagse erfgename van die klassieke Franse moralistiese tradisie vanaf Montaigne tot by Pascal en Camus.⁶⁶⁶ Op hierdie wyse plaas Tracy sy eie diskoers op 'n vaste baan. Enersyds stem hy volkome saam met die poststrukturealistiese kritiek wat die “more of the same” wat enige diskoers kan behels, ontmasker. Andersyds behou hy 'n definitiewe etiese substansie. Waarop dit neerkom, is dat die postmodernisme ons toelaat om ons diskoers te desentraliseer en om andersheid en verskille in ag te neem sonder om te verval in 'n respons van passiwiteit voor al meer en meer moontlikhede, 'n onverskillige, onetiese “laat-maar-gaan”.⁶⁶⁷

5.6.1.1 Die onderbrekende realiteit van 'n dubbelsinnige geskiedenis

As taal in die postmodernistiese sin “ontploff” in radikale pluraliteit, maak die geskiedenis ons bewus van radikale dubbelsinnigheid.⁶⁶⁸ Radikale onderbrekings, soos die menseslagting in die Holocaust, die Goelag, Uganda en Kambodja, verdiep hierdie bewussyn en verskerp die vraag na die betekenis van die geskiedenis. Omdat alle tradisies diepliggende historiese dubbelsinnighede bevat, moet dit ook weerstaan en ontmasker word te midde van die interpretasie daarvan en die ontsluiting van hulle potensiaal vir nuwe en meer vervullende bestaanswyses.⁶⁶⁹

Dit is hiér dat Tracy weer aansluit by Metz en Gutiérrez uit die geledere van die mistiek-profetiese teoloë – maar ook talle ander kritiese denkers – vir wie die Westerse kultuur en geskiedenis uiters dubbelsinnige verskynsels bly wat gekritiseer moet word indien die ideale van toekomstige bevryding, geregtigheid en vryheid werklik universeel en betekenisvol moet wees. Tracy self kritiseer die voorheen skynbaar duidelike historiese narratief van progressiewe Westerse verligting, wat vanuit die perspektief van die selfvoldane oorwinnaar geskryf is.⁶⁷⁰ Hy vra dat nuwe geskiedenisse geskryf moet word, selfs radikale antinarratiewe wat kragtig genoeg is om die dubbelsinnighede, onderbrekings en onderdrukte herinnerings van die

⁶⁶⁶ Ibid., 64.

⁶⁶⁷ *P&A*, 90.

⁶⁶⁸ “‘Every great work of civilization’, as Walter Benjamin insisted, ‘is at the same time a work of barbarism.’ Plurality seems an adequate word to suggest the extraordinary variety that any study of language shows ... Ambiguity may be too mild a word to describe the strange mixture of great good and frightening evil that our history reveals. And yet, at least until more adequate and probably new words are coined, ambiguity will have to suffice” (ibid., 69-70).

⁶⁶⁹ Vgl. Smit, 1990, 21.

⁶⁷⁰ Ibid., 70.

amptelike geskiedenis te ontmasker. Ten einde te bevry, moet 'n tradisie se geheue 'n ondermynende dimensie bevat.⁶⁷¹ In die geheel gesien, vereis die gepaste herwinning van die klassieke van enige kultuur verskillende strategieë wat by magte is om beide weerstand en hoop te ontlok.⁶⁷²

5.6.1.2 Ontmaskering en weerstand: die rol van postmodernisme

Dit is hier dat postmoderniteit besonder nuttig kan wees met sy taalkundige draai en analyses van die verhouding tussen taal en kennis. Postmodernisme het die inherente vooroordeel in taal uitgewys; dit het die bewussyn van die self, indien dit probeer heers oor die radikale dubbelsinnigheid van daardie histories-bevooroordeelde taal, ernstig gekritiseer; en dit het die ondermynende, onderdrukte herinnerings van lyding na vore gebring. Hierdie herinnerings “subvert our most basic modern belief: the belief that somehow we can think our way through once more”⁶⁷³. Op 'n belangrike wyse bevestig en intensiveer Tracy se konfrontasie met die postmoderniteit in *P&A* dus sy hermeneutiese gerigtheid: Dit maak dit meer genuanseerd en, op 'n manier, meer broos, meer bewus van die beperkings en relatiwiteit daarvan. Hoewel die erkenning van hierdie veel broser status van bewuste rasionaliteit probleme skep vir sy vroeëre ondernemings in fundamentele teologie, bevry dit daardie rasionaliteit nou van sy selfondermynende selfgerigtheid. Nou sal die stemme van ander gehoor word saam met die andersheid van die self. Kritiese gesprek, hoe broos en moeilik ook al, kan daarom 'n bron van weerstand en hoop wees.

5.6.1.3 Ontmaskering en weerstand: die rol van godsdiens, en die mistieke en profetiese daarin

Vir Tracy kán godsdiens relevant bly in 'n postmoderne konteks, gegewe sy kragtige hulpbronne tot weerstand: “Above all, the religions are exercises in resistance” – en as sulks openbaar hulle 'n verskeidenheid moontlikhede vir menslike vryheid.⁶⁷⁴ Tracy se strategie om dit aan te toon, volg die weg wat hy reeds vroeër vir die beoefening van teologie uiteengesit het: om godsdiens en die huidige situasie van die gedesentreerde subjek en die erkenning van die pluraliteit en dubbelsinnigheid van gesprek en van

⁶⁷¹ “The good, the true, the beautiful, and the holy are present in our history ... [T]hese realities need continual retrieval by unrelenting conversation with the great classics. But we are in dire need of new strategies for facing the interruptions of radical evil in our history” (ibid., 71).

⁶⁷² Ibid, 70, 72-76.

⁶⁷³ Ibid., 77.

⁶⁷⁴ Ibid., 84.

geskiedenis betekenisvol en krities onderling in verband te bring. Godsdien kan op 'n kragtige wyse help om die postmoderne subjek van sy/haar selfgesentreerdheid te bevry ten einde tot die “Ultimate Reality” te transendeer. Hierdie desentrering-hersentrering van die self kan op sy beurt die self en sy/haar verhouding tot die natuur, die skepping én ander transformeer. Só kan godsdien en die postmodernisme mekaar help: Aan die een kant is die postmoderne subjek potensieel oop tot die radikale andersheid van godsdien, vry van die afkeurende kritiek van die outonome, moderne self, wat 'n struikelblok vir geloof was. Aan die ander kant kan godsdien help om die swak, geproblematiseerde self te red en om hom/haar in staat te stel om 'n verantwoordelike self-in-verhouding-met-ander te word.

Ten slotte moet daarop gewys word dat Tracy die hermeneutiek van herwinning, maar veral van suspisie – wat, in die woorde van Whitehead, begin by “a religious sensibility [that] begins with a sense that ‘something is awry’”⁶⁷⁵ – weer benadruk. Nou, in die lig van die dubbelsinnigheid van alle tradisies en alle klassieke – ook die Christelike, vra Tracy egter pertinent dat godsdien hierdie hermeneutiek op *homself* moet toepas.⁶⁷⁶ En die gewilligheid dáartoe vind Tracy veral in beide die profetiese en mistieke tradisies van die Christelike geloof:

“The prophetic strands in any religion are the clearest examples of such religious suspicion ... But the prophets do not stand alone; the great mystics have also fashioned powerful hermeneutics of suspicion ... Why the ceaseless attempts to reformulate the stages of the mystical journey in Teresa of Avila? Why the warnings on ecstasies and visions? Why the insistence in John of the Cross that the dark night of the soul awaits any attempt to follow the mystical way? Why all this if a religious hermeneutics of suspicion does not exist within religion itself?”⁶⁷⁷

⁶⁷⁵ Ibid., 111.

⁶⁷⁶ Vgl. Tracy, “Creativity”, 306: “[The] need of suspicion along with a hermeneutics of retrieval ... is allowed – indeed demanded – by the nature of the religious phenomenon itself”.

⁶⁷⁷ Ibid., 112. Tracy erken dat 'n godsdienstige persoon gewoonlik 'n hermeneutiek van vertroue, selfs van vriendskap en liefde, sal toepas op die godsdienstige klassieke van sy/haar tradisie, maar dat 'n ware verstaan van vriendskap wys dat dit óók kritiek en suspisie vereis ten einde nie te verval in die “polite and wary communication” met vreemdelinge nie. Vgl. ook Tracy, 1984, 307: “At the heart of any prophetic tradition is a profound hermeneutics of suspicion toward all religious expressions as possibly idolatrous. At the heart of every prophetic tradition is an opening and demand for any critical theory that helps to uncover repressed illusions – including the repressed illusions (not mere errors) of sexism, racism, classism, and so forth ... Nor is it the case that the mystical strands of the religious traditions are lacking in their own hermeneutics of suspicion. For the great developments of spirituality in all the traditions, including the Jewish and Christian, were developed to find not mere errors but systematic unconscious illusions. The very use of the word *discernment* in the Christian traditions of spirituality ... also include great methods of suspicion to be applied, above all, to such ‘religious’ experiences as ‘ecstasy’ and ‘vision’. In short, in both the mystical and prophetic strands of the religious traditions, explicitly

Die invloed van sy gesprek met die postmodernisme en die mistiek-profetiese teologie kom ook weer na vore in *On naming the present: Reflections on God, hermeneutics, and the church*⁶⁷⁸ [hierna *ONP*]. Vroeër het hy dikwels sy stem verhef teen ’n Westerse, Eurosentryse oorheersing van die teologie en filosofie, en die noodsaak beklemtoon om in die teologie ook te luister na die stem van die gemarginaliseerde armes en onderdruktes asook na die angswekkende andersheid van die kulturele en godsdienstige “ander”; in *ONP* radikaliseer Tracy hierdie siening van hom. Hy bevraagteken naamlik nou selfs die bestaan van ’n teologiese sentrum met kantlyne. Sy kritiek van Eurosentrisme verdiep hierin in ’n sterk bewussyn van radikale polisentrisme.⁶⁷⁹ Hierdie polisentryse bewussyn word vir Tracy in die polisentryse aard van die kerk self weerspieël, en dít verbind hy dan met die verskyning van die mistiek-profetiese teoloë:

“[T]he aim of Christian theology ... is to write the history of the present in the light of the gospel of Jesus Christ. To seize the heart of the matter of the Christian gospel in our present moment is to expose the false visions of the present which afflict us. Fortunately, none of us is alone in this effort. We find, rather the emergence of a mystical-prophetic option emerging in myriad theological forms in all the centers of our polycentric church.”⁶⁸⁰

In dieselfde trant, maar anders verwoord, stel Tracy die punt dat die modernistiese utopiese “grand narratives” nie bloot met ’n postmoderne antinarratief vervang kan word nie;⁶⁸¹ ’n eties-politieke element is noodsaaklik in hierdie postmoderne kritiek. Daarom wys Tracy, met verwysing na die denke van Levinas, op die “secret flaw” van

religious hermeneutics of suspicion already exist. As operative, these methods of interpretation of the pluralistic and ambiguous phenomenon of religion empower an internal religious hermeneutics of suspicion”.

⁶⁷⁸ 1994. Maryknoll, NY: Orbis.

⁶⁷⁹ Vgl. *ibid.*, 3-4: “[T]here is no longer a center with margins. There are many centers ... The others are not marginal to our centers but centers of their own ... And the conflicts about how to interpret the Western present ... can often prove to be either blunt or subtle refusals to face the *fascinans et tremendum* actuality of our polycentric present.”

⁶⁸⁰ *Ibid.*, 5. Dit is ook hierdie teologieë wat kan help voorkom dat teologie, goeie teologie, verbruikersgoed – “the canned goods of the intellectuals” – raak (6).

⁶⁸¹ “With some notable exceptions, however, the postmodern thinkers feel free to deconstruct the history of past and present rather than actualizing any concrete ethical-political hope ... [T]he postmoderns too often offer an honorable resistance to such modern self-illusions only to inform their resistance with a hope that seems little more than what Alan Bloom called nihilism with a happy ending ... Having killed the modern subject, they too must now face their own temptation to drag all reality into the laughing abyss of [a] centerless, subjectless, but very Western labyrinth” (*ibid.*, 17-18).

die postmodernisme: dat die ontmaskering van die “false self-grounding subject” van moderniteit kan lei tot die verlies van die verantwoordelike agent, “the responsible self of the great prophets”.⁶⁸² In die teologie maak dit die rol en noodsaak van die profeet, naas dié van die mistikus, des te duideliker.⁶⁸³

5.6.2 DIE POSTMODERNISME EN DIE MISTIEK-PROFETIESE TEOLOGIE AS VERSKYNINGSVORME VAN DIE VRAAG NA ONS SPREKE OOR GOD

In 2002, in ’n onderhoud met Scott Holland, maak Tracy ’n belangrike opmerking oor sy teologiese projek wat uiters belangrike implikasies vir sy mees onlangse interpretasie en nou eksplisiete onderskrywing van die mistiek-profetiese teologie inhou. Hy erken naamlik dat daar opnuut ’n skuif in sy teologiese fokus plaasgevind het⁶⁸⁴ – in die rigting van die vraag na hoe daar oor God self gepraat kan word op ’n manier waarop die taal van die “Verborge-Geopenbaarde” sowel as die “Verstaanbaar-Onverstaanbare” God herwin kan word.⁶⁸⁵ Wat dus in effek hier gebeur, is dat Tracy se bewussyn – so sterk onder die indruk van die “andersheid” van die Christelike naaste as “ander” – eers verdiep het en geradikaliseer is in ’n bewussyn van die “andersheid” van die nie-Christelike “ander” (die Boeddhis), tot ’n verdere verdieping in die beklemtoning van die radikale “andersheid” van God self.⁶⁸⁶ In *ONP*⁶⁸⁷ stel Tracy dit dat die geskiedenis van die teologie een is van ondersoek na die Goddelike werklikheid (*theos*) vanuit ’n *logos* (“i.e., a particular horizon of intelligibility”). Wanneer dit nie na behore gedoen word nie, oorweldig die *logos* die *theos*; maak dit die *theos* mak. Dit is presies wat in die moderne era gebeur het, toe teologie “obsessed with finding the

⁶⁸² Ibid., 18. Vgl. Rike, J. 1999. “Introduction: Radical pluralism and truth in the thought of David Tracy.” In Jeanrond, W.G. & J.L. Rike (eds.) *Radical pluralism and truth: David Tracy and the hermeneutics of religion*. New York, NY: Crossroad, ix-xxvii (xviii-xix).

⁶⁸³ Vgl. *ibid.*, 21-22: “Only when the Western conversation ceases merely to reflect on otherness and difference and notices, listens to, joins in conversation and solidarity with the concrete others and the different in all the other centers will a new historical subject in the Western center itself emerge after the death of the modern subject ... To trust God – the living, judging, promising God of the prophets, mystics, and Jesus the Christ – and to act on that trust is the surest sign of ... hope. The mystics and prophets are alive in unexpected ways among us. A mystical-prophetic theology with many centers is being born throughout the globe.”

⁶⁸⁴ Holland, S. 2002. “This side of God: A conversation with David Tracy.” *Cross Currents* 52 (no. 1, Spring): 54-59 (55).

⁶⁸⁵ Vgl. Tracy, D. 1994. “Literary theory and return of the forms of naming and thinking of God in theology.” *Journal of Religion* 74 (no. 3, July): 302-19 (302) [hierna “Literary theory”].

⁶⁸⁶ Vgl. Tracy, D.W. 1997. “God as Other: A contemporary call to Luther’s great challenge.” *Living Pulpit* 6 (no. 1): 6-7 [hierna “God as Other”]: “Beyond the early modern turn to the autonomous subject lies the quintessential new turn of contemporary thought – the turn to the other. ... God’s shattering otherness ... now demand the serious attention of all thoughtful persons”(6).

⁶⁸⁷ Ibid, 36-46, in die essay “The return of God in contemporary theology” [hierna “The return”].

exactly right method, the irrefutable modern argument, the proper horizon of intelligibility for comprehending and perhaps controlling God” geraak het. Maar, in postmoderne teologie:

“*Theos* has returned to unsettle the dominance of the modern *logos* ... [P]ostmodernity tends to be suspicious of almost all traditional and modern arguments on the existence and nature of God, all attempts to fit God’s reality into a modern horizon of intelligibility.”⁶⁸⁸

Waar die *logos* die dominante vennoot in modernistiese “teo-logiese” korrelasie was, is die geval in baie hedendaagse teologieë dat “the power of God is once again the dominant partner in the theological correlation.”⁶⁸⁹ Dit het gebeur via die postmodernisme se verplettering van twee sentrale modernistiese denkkategorieë: geskiedenis en taal.

In die moderne skema was die geskiedenis ’n liniêre, kontinue, teologiese skema met ’n enkele doel: Westerse moderniteit – en God (“disguised as one or another modern ‘ism’”) was deel van dié skema: “a sometimes important part (theism and panentheism) or sometimes missing part (atheism and agnosticism), but a part nonetheless”⁶⁹⁰. Daarteenoor stel postmodernistiese denkers (met hulle bewussyn van die onderbrekende krag van massiewe, globale lyding en die stemme van die vergete, lydende, gekolonialiseerde “ander”) die geskiedenis voor as ’n reeks ompaaie, ’n doolhof vol radikale onderbrekings. En God? Met verwysing na Gutiérrez se *On Job* en Metz se “lyding tot God” en “teologie ná Auschwitz”, skryf Tracy dat God die postmoderne geskiedenis betree nie as ’n vertroostende “isme” nie, maar dikwels eerder as ’n vreesaanjaende hoop-verby-hoop. God betree die geskiedenis nie as die een of ander nuwe spekulاسie nie – nie eens ’n Trinitariese een nie – maar as Gód:

“‘Let God be God’ becomes an authentic cry again. This God reveals God-self in hiddenness: in cross and negativity, above all in the suffering of all those others whom the grand narrative of modernity has set aside as non-peoples, non-events, non-memories, non-history ... God also comes as an ever deeper Hiddenness – the awesome power, the terror, the hope beyond hopelessness often experienced in the struggle for liberation itself.”⁶⁹¹

⁶⁸⁸ Ibid., 36, 41.

⁶⁸⁹ Ibid., 36-37.

⁶⁹⁰ Ibid., 42

⁶⁹¹ Ibid.

Wat taal aanbetref, wys die postmodernisme dat die “modern *logos* is not stable enough to control the reality of the God it once seemed to manage so easily through its arguments from the modern reason.”⁶⁹² God bars opnuut in op die teologiese toneel, maar nie as een van die “ismes” (panteïsme, deïsme, ensovoorts) van die moderniteit nie: as die God van Pseudo-Dionisius, die God “beyond Being ... beyond ... transcendentality, beyond rationality and relationality”, en as die God van Eckhart, wat nie deur die modernistiese *logos* gehanteer kan word nie.⁶⁹³ Teen hierdie agtergrond word dan nou ten slotte stilgestaan by die mees onlangse ontwikkeling in Tracy se nadenke oor die mistiek-profetiese teologie.

5.6.2.1 Tracy se gespek met die mistiek-profetiese teologie met verwysing na die postmodernistiese kategorie van “fragmente”

In hierdie afdeling word gekyk na nuwe ontwikkelings in Tracy se denke, veral na die kategorie van “fragmente” soos dit na vore kom uit ’n reeks onlangse essays⁶⁹⁴ waarin hy besin oor sy opkomende trilogie waarvan die eerste deel *This side of God* sal heet⁶⁹⁵. Hierdie werke is vir hierdie ondersoek veral belangrik omdat Tracy daarin, op die spoor van wat in *ONP* gesuggereer is, ’n uiteensetting van die mistiek-profetiese teologiese benadering gee – in ander terme en vanuit ’n ietwat ander perspektief. Tracy erken dat sy beoogde nuwe trilogie die een vervang wat hy in die vooruitsig gestel het met *Blessed rage* (fundamentele teologie), en *AI* (sistematiese teologie) en ’n derde volume oor praktiese teologie. Dit is omdat:

⁶⁹² Ibid.

⁶⁹³ Ibid.

⁶⁹⁴ Tracy, D.W. 1999. “Theology and the many faces of postmodernity.” *Theology Today* 51(no. 1): 104-14 [hierna “Many faces”]; Tracy, D.W. 1999. “African American thought: The discovery of fragments.” In Hopkins, D.N. (ed.) *Black faith and public talk: Critical essays on James H Cone’s “Black theology and black power”*. Maryknoll, NY: Orbis, 29-38 [hierna “The discovery”]; sy gesprek met Jacques Derrida in Tracy, D.W. 1999. “Fragments: The spiritual situation of our times.” In Caputo, J.D. & M.J. Scanlon *God, the gift and postmodernism*, 170-84. Bloomington/Indianapolis, IN: Indiana University [hierna “Spiritual situation”]; en sy 1999-Palmer-lesing – Tracy, D.W. 2000. “The hidden and incomprehensible God: The 1999 Palmer Lecture.” *Reflections* (no. 3, Autumn): 62-88 [hierna “The hidden”].

⁶⁹⁵ Daarin kom die vraag na die spreke oor God na vore. Die tweede volume sal handel oor Christus en Christologie, en die derde oor die Gees en die Christendom in verhouding met ander godsdienste. Sien ook Tracy, D.W. 2005. “Form and fragment: The recovery of the hidden and incomprehensible God.” In Jeanrond, W.G. & A. Lande. *The concept of God in global dialogue*. Maryknoll, NY: Orbis, 98-114, vir ’n soortgelyke besinning oor sy voorgenome werke oor hierdie onderwerp.

“I continue to value and learn from the many modern debates on God – theism, atheism, pantheism, panentheism⁶⁹⁶ – but these modern ‘isms’ of theological argument and persuasion no longer provide for me the best way to approach the question of God. When one shifts from modern argument, speculation, and persuasion to a God-centeredness one shifts to mystical and prophetic approaches for naming God, and thus to the notions of hiddenness and incomprehensibility.”⁶⁹⁷

5.6.2.2 Modernisme, postmodernisme en die herlewing van “fragmente”

Volgens Tracy is die kern van die nou reeds bekende debat van postmodernisme teenoor modernisme – soos hy dit noem –⁶⁹⁸ die postmodernisme se teenreaksie teen die totaliserende neigings van die modernisme⁶⁹⁹, en ’n erkenning dat “[t]he real face of postmodernity, as Emmanuel Levinas sees with such clarity, is the face of the other, the face that commands ‘Do not kill me,’ the face that insists, beyond Levinas, do not reduce me or anyone else to your grand narrative”⁷⁰⁰. Dit is juis die “ander” (wat nie deel van die groot modernistiese narratief uitmaak nie) wat na vore tree as die sentrale intellektuele kategorie in verskeie dissiplines, die teologie ingesluit.⁷⁰¹ In die teologie is daar ook in die onlangse verlede toenemend aandag gegee aan vorme van “teologiese andersheid”. Die draai na die ander neem in die postmoderniteit verskillende vorme

⁶⁹⁶ Vgl. bv. *Blessed rage*, 308: “panentheism allows for [that] ... which any proper naming of God in relationship to the world fundamentally needs: the insistence that the world affects God and therefore that history and, more broadly, action (not only contemplation) are constitutive of one’s understanding of God”. Vgl. ook “The return”, 36-37, 40-41.

⁶⁹⁷ Tracy in gesprek met Holland, 55. In ’n gesprek met Lois Malcolm erken Tracy dat hy hiermee verby prosteoteologie skuif, en in ’n sin selfs verby hermeneutiese teologie: “For moderns, the debate over God has been about what is actual and possible. Modern God-talk reflects concrete experiences, either actual or possible. When God is linked with concrete experiences, God can be understood by way of persuasion and argument – in an appeal to experience, reason or the imagination. Empirical or process theologies stress what is actual, and hermeneutic theologies deal with the possible. When you shift to God-centeredness, however, you shift to the mystical and prophetic approaches – and therefore to notions of hiddenness and incomprehensibility. Hence the shift to ‘impossibility.’” In Lois Malcom. 2002. “An interview with David Tracy: The impossible God.” *Christian Century*. 119 (no 4, Feb. 13-20): 24-30 (24).

⁶⁹⁸ “Many faces”, 171.

⁶⁹⁹ Vgl: “René Descartes ... spoke ... on behalf of modernity when he pleaded for a method grounded in the subject’s self-presence, a method, in principle, that would prove the same for all thinking, rational persons. The drive to clarity, the turn to the subject, the concern with method, the belief in sameness – modern thinkers embrace all these ideals in modernity’s working out of its unique history ... a secretly evolutionary version of ‘more of the same’” (“Many faces”, 104). Vgl. ook: 2002. “The post-modern re-naming of God as Incomprehensible and Hidden.” *Cross Currents* 50 (no. 102, Spring/Summer): 240-47 (241) [hierna “Re-naming”].

⁷⁰⁰ Ibid.; “God as Other”, 6; “The hidden God”, 6; Tracy in gesprek met Malcolm in ibid., 27.

⁷⁰¹ Vir die hedendaagse erkenning van en waardering vir die rol van die “ander” en ’n indrukwekkende lys werke uit die 1990’s wat die noodsaak daarvan beklemtoon “to move from *contextual hermeneutics* to a *hermeneutics of the other*” sien Fouché, H.L. & D.J. Smit 1996. “Inviting a dialogue on ‘Dialogue’ ...” *Scriptura* 57 (no. 2): 79-102 (90-91).

aan, maar verteenwoordig almal “onderbrekings”⁷⁰² in die rol van “dieselfde” van die moderniteit. Ook hierdie onderbrekings vertoon verskillende vorme:

“Sometimes it comes as sheer interruptive event, power, gift, at other times it comes as pure revelation and grace ... not so much to retrieve some aspect of premodernity ... but rather to disrupt the continuities and similarities masking the increasingly deadening sameness of the modern worldview. Event is that which cannot be accounted for in the present order but disrupts it by simply happening. Gift transgresses the present economy and calls it into question. Revelation is the event-gift of the Other’s self-manifestation. Revelation disrupts the continuities, the similarities, the communalities of modern ‘religion.’”⁷⁰³

As voorbeelde van die onderbrekende herwinnings van die modernistiese teologiese projek van “redusering tot meer-van-dieselfde”, wat gemanifesteer het in “the bizarre parade since the late seventeenth century of the modern ways of naming God: that series of ‘-isms’ for naming God in modern and theological thought ... [which] were intended rationally to control the discussion of the ultimate religious other in any radically monotheistic reflection on God”⁷⁰⁴, noem Tracy onder andere: Julia Kristeva se herwinning van die Christelike liefdesmistiek, van Bernardus van Clairvaux tot Madame Guyon; Jean Luc Marion se herwinning van Pseudo-Dionisius; op filosofiese gebied Levinas se herontdekking van etiek as die eerste filosofie, deels weens sy herontdekking van Joodse strominge in ons Westerse kultuur; Pierre Hadot se herwinning van die aspek van geestelike oefeninge in die pluralistiese Hellenistiese kultuur en Martha Nussbaum se herwinning van die literêre aspekte daarvan; Lyotard se “bykans ekstatische” herontdekking van sekere aspekte van die premoderniteit en vroeë moderniteit in sy radikale verwerping van Verligtingsmoderniteit.⁷⁰⁵

Dit is hierdie vergete aspekte wat moderniteitsideale verpletter⁷⁰⁶ en wat Tracy in sy latere werk “fragmente” noem. Hy definieer fragmente as volg:

“Any form which attempts totality or closure ... needs fragmentation.”⁷⁰⁷

⁷⁰² Tracy het die onderbrekende aard van postmoderne sienings van taal alreeds in *P&A* aan die orde gestel.

⁷⁰³ “Many faces”, 109; “God as Other”, 6.

⁷⁰⁴ *ONP*, 3.

⁷⁰⁵ Vgl. “Trinitarian speculation”, 278. Dit is te midde van hierdie herwinnings dat ons, via die “andersheid” van die Boeddhisme, Tracy se eie herwinning van die mistiek van Meister Eckhart en Van Ruysbroeck – en daarmee saam die noodsaaklike mistiek-element van sy mistiek-profetiese teologie in *Dialogue* – kan plaas. Vgl. “Many faces”, 114; “The return”, 45.

⁷⁰⁶ Vgl. “The return”, 39-41, vir ’n verdere samevatting van die verloop van hierdie proses.

⁷⁰⁷ “The hidden”, 64-65.

En:

“Fragments show the need to shatter any reigning totality system ... And at the very same time fragments embody a quite positive meaning: a break out of totality into infinity by discovering one’s own routes and one’s own traditions. In the process, one discovers all the others and the different, in the very same way, as possible disclosures of infinity.”⁷⁰⁸

Fragmente het aanvanklik vir al meer kunstenaars onder die Romantici en die moderniste, en later vir denkers – teologieë én filosowe – ’n vorm geraak waarmee die totaliserende sisteem van moderniteit uitgedaag kan word. Die term is deur die Duitse Romantici geskep (dit is vir die eerste keer gebruik in die boeke van die groot Duitse Romantici Schlegel en Novalis, beide getiteld “Fragmente” as openbarings van “vonke” van die Goddelike. Selfs Kant het volgens Tracy op ’n paar plekke na hierdie vonke verwys as intuïesies van die Goddelike. Literêre moderniste het dit onderskeidelik “epifanieë” genoem (James Joyce), “helder oomblikke” (Virginia Woolf) en “onverwagte oomblikke” (T.S. Elliot). As sodanig vorm die nadenke oor fragmente deel van ’n veel breër debat as bloot in die teologie.⁷⁰⁹

Onder hedendaagse denkers wys Tracy op *drie groepe* vir wie die kategorie van “fragmente” van groot belang is:⁷¹⁰

- 1) *Radikaal konserwatiewe denkers*: Hierdie groep beskou fragmente met spyt en nostalgie as al wat oor is van wat hulle beskou as ’n eens verenigde Westerse kultuur. T.S. Elliot verwoord dit wanneer hy sê al wat ons nou het, is “fragments to shore up against ruin”⁷¹¹. Dit is veral met verwysing na hierdie neokonserwatiewe nostalgie na totaliteit dat Derrida in sy gesprek met Tracy in “Fragments” voorbehoude opper teen die konsep van fragmente. Vanuit sy dekonstruktiewistiese suspisie jeens totalisering vind Derrida ...

⁷⁰⁸ “The discovery”, 30.

⁷⁰⁹ Vgl. Tracy in gesprek met Malcolm in *ibid.*, 25. Sien ook Tracy, D.W. 1997. “Fragments and forms: Universality and particularity today.” In Ruggieri, G. & M. Tomka (eds.) *The church in fragments: Towards what kind of unity?* London/Maryknoll, NY: SCM/Orbis, 122-29 (125-26). Vir ’n vollediger uiteensetting van die geskiedenis en die betekenis van die term “fragmente”, sien Tracy, D.W. 1996. “Iris Murdoch and the many faces of Platonism.” *Iris Murdoch and the search for human goodness*. Chicago, IL: University of Chicago, 54-75 (63ff.).

⁷¹⁰ Vgl. ook Tracy in gesprek met Holland in *ibid.*, 56.

⁷¹¹ “The discovery”, 32. Vir ’n bespreking van Elliot se literêre werk as verteenwoordigend van neokonserwatiewe fokus op fragmente, sien “Spiritual situation”, 173-76.

“the hint of the memory of totality, the desire to reconstitute the system and the totality ... The hidden mastery which sometimes is located in the fragmentary form is for me an object of suspicion ... When you write in the form of a fragment, you imply, well I have more to say, I have a system in the back of my head, and I am here in a position of authority.”⁷¹²

- 2) *Postmoderniste*: Volgens Tracy is die postmoderne denke bekendgestel aan die idee van fragmente deur George Bataille se *Theory of religion* (die vertaalde weergawe; 1992). Bataille het daarmee ook gereageer teen “modern rationality’s domesticating power”:

“He loved extreme fragments as excessive in regard to all order and transgressive of Enlightenment rationality. As contemporary thought has moved forward, often under the explicit banner of some version of postmodernity, Bataille’s earlier love of excess, transgression, and the disruptive passions has expanded to the saturated fragments [sien hier onder – LDH], always fragments, of the great love mystics of the tradition.”⁷¹³

Bataille, en later andere, se postmoderne keer na die mistici het een van die verrassendste ontwikkelings in kontemporêre filosofiese en teologiese denke tot gevolg gehad: ’n terugkeer na *godsdienst* as die mees gevreesde “ander” van Verligtingsmoderniteit.

In die Verligting was godsdienst ’n taboe onderwerp. Daarom was godsdienst gedurende die Verligting ’n soort etiek, swak wetenskap of verbloemde metafisika. Houings jeens godsdienst het gewissel van ongeërgdheid tot openlike vyandigheid. Daar was ’n onwilligheid om godsdienst te erken as synde wat postmoderniste noem ’n “saturated” fenomeen (dit wil sê, wat nie reduseerbaar is tot rasionele modernistiese kategorieë of groot modernistiese narratiewe nie).⁷¹⁴ Geen wonder godsdienst, spesifiek die vraag na God, het onder postmoderne

⁷¹² “Spiritual situation”, 181. Vir die gesprek tussen Tracy en Derrida, sien Tracy, *ibid.*, 181ff.

⁷¹³ *Ibid.*, 176.

⁷¹⁴ “The hidden”, 69. Oor die betekenis van die term “saturated phenomena” as “phenomena ... characterized by the uncontrollable excess of intuition within them, above and beyond all of the meanings that we will ever be able to assign them” en godsdienst – selfs die Bybel – as voorbeeld daarvan, sien ook Marion, J-L. 2003. “Introduction: What do we mean by “mystic?” In Kessler, M. & C. Sheppard *Mystics: Presence and aporia*. Chicago/London: University of Chicago, 1-7 (3).

denkers herry's nie.⁷¹⁵ Dit is juis godsdiens wat beantwoord aan die vereistes van die sogenaamde kategorie van die “Onmoontlike” waarmee die modernistiese pogings tot totaliserende sisteme gefragmenteer kon word.⁷¹⁶ Hoewel die Romantici al die kategorie van die “Onmoontlike” ontwikkel het (na aanleiding van die kategorie van fragmente), en ook die literêre moderniste dit al gebruik het, verklaar Tracy dat dit Kierkegaard was wat dit vir die eerste keer teologies gebruik het, teen modernistiese tendense.⁷¹⁷ Postmoderniste – met hulle voorliefde vir die onderbrekende, fragmenteerde, gemarginaliseerde – het godsdiens herbesoek dikwels juis in die mees gemarginaliseerde “transgressive” en “excessive” vorme daarvan: die Christelike liefdesmistici en apofatiese teoloë, en denkers soos Pseudo-Dionisius, die 14de-eeuse Begynse mistikus Marguerite van Porete, Meister Eckhart, die Joodse Kabbaliste en die Moslem-Soefi's.

Vir hierdie postmoderne denkers was fragmente nie 'n geleentheid vir nostalgie nie, maar vir bevryding van die versmorende hand van die heersende totaliserende moderniteitsisteme, veral van dié wat hulle eie aandeel aan die lotgevalle van die slagoffers daarvan probeer verbloem. Tog is daar baie postmoderniste wat veels te akademies in 'n afkeurenswaardige sin is, te oortuig daarvan dat idees – slegs idees – die geskiedenis bepaal. Hierdie soort “akademianisme” is nie net intellektueel oorambisieus en arrogant nie, maar ook eties blind vir konkrete historiese en teenswoordige lyding.⁷¹⁸ Hierdie postmodernisme word nie soseer deur die etiese onmenslikheid van die moderniteit gewalg nie; dit is eerder bloot verveeld met die “grys-op-grys” wêreld daarvan. Teenoor hierdie postmodernisme staan die ware postmodernisme, wat uit etiese weerstand spruit. Dit is hier waar die derde groep gevind word vir wie die kategorie van “fragmente” van groot belang is: eksplisiet teologiese maar ook filosofiese denkers vir wie fragmente eweneens sentraal is en

⁷¹⁵ Vgl. “The return”, 41ff. (onder VI: “Postmodernity and the strange return of God”).

⁷¹⁶ Vgl. “The return”, 45.

⁷¹⁷ “Is there anyone, even today, better than Kierkegaard at exposing the bizarre drive to totality of almost all modern rationalist, idealist systems including Christianity become Christendom? What Kierkegaard showed is that Christendom, not Christianity, is an attempted triumphalism, a triumphant totality system that could not and cannot survive any experiment with authentic Christian living ... It is Kierkegaard, in several of his works, who first begins to use the category the ‘Impossible’. He strove ... not for the actual, nor the possible, but for the Impossible ... he invented form after form to render present the one content of modernity denied – the reality of the Impossible – grace, Christ, God” (“The hidden”, 71-72).

⁷¹⁸ Vgl. weer *ONP*, 18 hier bo. Vgl. ook Rike, J. 1999. “Introduction: Radical pluralism and truth in the thought of David Tracy.” In Jeanrond, W.G. & J.L. Rike (eds.) *Radical pluralism and truth: David Tracy and the hermeneutics of religion*. New York, NY: Crossroad, ix-xxvii (xviii-xix).

wat dit selfs as draers van hoop beskou vir die een of ander vorm van bevryding van meer as net totaliserende modernistiese sisteme.

- 3) Hierdie groep aarsel nie om as “teologies” beskryf te word nie, en is die *voorstanders van teologies-spirituele fragmente*: Tracy reken homself by hulle in, en hier kom sy eie mistiek-profetiese teologiese benadering – langs ’n ietwat ander weg en anders geformuleer – weer in die spel.

5.6.2.3 Die mistiek-PROFETIESE model met verwysing na Luther in *This side of God*

In sy Palmer-lesing van 1999 opper Tracy die hoop dat “fragmente” ook die bekende skeidings van die moderniteit – rede en gevoel, teorie en praktyk, vorm en inhoud – sal genees.⁷¹⁹ Hy is oortuig dat daar voldoende bronne bestaan vir teoloë om eersgenoemde twee skeidings te oorkom. Wat *die skeiding van rede en gevoel* betref, verwys hy byvoorbeeld na die volgehoue pogings deur die Anglo-Amerikaanse empiriese (nie empirisistiese nie) tradisie – soos by William James, Whitehead en Dewey – en alle prosesdenke wat die idee van ervaring verbreed het tot nie net sintuiglike ervaring nie maar ook luim, gevoel en emosie (vergelyk die belangrike rol wat James se breë siening van ervaring speel in Tracy se hermeneutiek van suspisie en herwinning in *Dialogue*). Wat *die skeiding van teorie en praktyk* betref, wys Tracy daarop dat daar nouliks vandag ’n teologie is wat dit nie probeer oorkom nie. Dit is veral te sien in die pogings om teologie en spiritualiteit te herintegreer, soos in die verbande wat gelê word tussen die teorie en die eksplisiete praktyke van spesifieke groepe of gemeenskappe in bevrydings-, politieke en feministiese teologieë.⁷²⁰

In *This side of God*, die eerste volume in sy beplande driebolumewerk, sal Tracy hom toespits op die oorkoming van die modernistiese *skeiding van vorm en inhoud*. In ’n studie van die verhouding tussen vorm en inhoud wil hy terselfdertyd ’n kritieke herwinning bewerkstellig van twee marginale vorme in die Christelike tradisie: die apokaliptiese vorm na aanleiding van die verborge God (hy begin by Luther) en die apofaties-mistieke vorm (veral by Pseudo-Dionisius). Hierdie marginale “vorme” kan ook verstaan kan word as marginale benoemings of beskrywings van God wat noodsaaklike, vergete *fragmente is van* maar terselfdertyd *fragmentaries inwerk op* ons pogings om God te benoem, te beskryf en te verstaan – op “[t]his side of God”. In ’n

⁷¹⁹ Vgl. ook “Literary theory”, 308ff.; “Trinitarian speculation”, 273-74; “Fragments or synthesis?”, 12-15.

⁷²⁰ Vgl. “Trinitarian speculation”, 274; Martinez, *ibid.*, 215.

tweede volume, *The gathering of the fragments*, sal hierdie twee fragmentariese vorme ’n terugkeer na die klassieke vorm/benaming vir die God in die Christelike tradisie – die Trinitariese vorm – bewerkstellig. (Hier vind ons weer eggo’s van die noodsaak van die herwinning van enersyds Eckhart se apofatiese mistiek en andersyds Van Ruysbroeck se Trinitariese mistiek in *Dialogue*). Tracy sal in hierdie werk die versameling van fragmente in die Christelike tradisie ondersoek met verwysing na (1) die struktuur van die liturgie van die Oosters-Ortodokse teologie (wat Ortodokse teoloë, terloops, eeue lank gelaat het met die vraag hoe dit moontlik is dat ’n Christen tegelykertyd radikaal negatief-apofaties en misties kan wees én Trinitaries), (2) narratiewe, veral in die Evangelies en (3) geloofsbelydenisse. In die proses hoop Tracy om te kom tot ’n “fully Christian theo-centric vision, a Christian naming of God ... by retrieving and developing the theological theocentric implications of the two great fragmenting forms of both Judaism and Christianity, the apocalyptic and the apophatic”⁷²¹. Dan, verklaar hy: “The general directions that a Christian systematic theology might take if it began with this category of fragments need not end with fragments, but should end with the gathering of fragments”⁷²² – daarom, sê hy, is dit belangrik om te besin oor “these two great languages of our tradition where ‘fragment’ in its full Christian sense lives: the great apocalyptic tradition and the great mystical apophatic tradition for naming God as Hidden and Incomprehensible.”⁷²³

Tracy gee dan ’n voorlopige skets van wat ’n Christelike teorie van fragmente kan wees. In sy essay “African American thought: The discovery of fragments” het Tracy, met verwysing na James Cone se teologie, daarop gewys dat hierdie teorie in Swart Amerikaanse teologie ontwikkel het in ’n skuif weg van Europese holistiese en soms totaliserende teologiese kategorieë, na die kategorie van fragmente in die Swart Amerikaanse spirituals, blues en slawennarratiewe. Vir ’n teologiese teorie van fragmente is ’n aanvanklike antropologiese en Christologiese stap nodig. In die **antropologiese stap** moet ’n herinterpretasie van fragmentariese (dit wil sê, wat enige totaliserende siening vernietig) Bybeltekste soos Klaagliedere, Job, die onstellende en

⁷²¹ “The hidden”, 77.

⁷²² Ibid., 78.

⁷²³ Ibid. Die kategorieë van “Verborgte” en “Onverstaanbare” om God te benoem, het reeds in *ONP* in Tracy se werk verskyn (in die afdeling “God of history, God of psychology”, 47-58. Dit is oorspronklik in 1993 gepubliseer as “Reincarnation or resurrection?” *Concilium* 5 (Eds. Hermann Häring & Johann Baptist Metz [hierna “God of history”]), asook in “The return”. Dit het egter eers ná die publikasie van *ONP* ’n primêre kategorie in Tracy se werk geraak, daarom word dit eerder hier bespreek – en om die verband daartussen en Tracy se gebruik van die kategorie van “fragmente” duideliker te maak.

apokaliptiese Evangelie van Markus (soos Tracy dit noem), Paulus se geskifte en Openbaring plaasvind waardeur tot 'n alternatiewe, pre-Augustiniaanse siening van die mens gekom kan word. Hierdie lesings kan op hulle beurt Christene lei tot 'n her-Judaïsering en her-Hellenisering (van vergete Hellenistiese aspekte) van die Christelike denke. Tracy wys weer daarop dat, in die geskiedenis van die teologiese benoeming van God, die metafoor en analoog “God is liefde” van 1 Johannes 4:16 'n oorheersende rol gespeel het. Vanaf die kerkvaders, deur die Middeleeue heen en verder was die benoemings van God in 'n hoë mate pogings om sy wysheid en liefde te verstaan en te integreer as die hoofleidrade in die benoeming en beskrywing van God. In die proses het die meeste teoloë belangrike elemente van die Hellenisme oor die hoof gesien, en ander oorbeklemtoon.⁷²⁴ Die Griekse tragedietradisie, soos weerspieël in die tragiese einde van Plato se *Timaeus*, is in die ontwikkeling van die Christelike teologie geïgnoreer ten gunste van wat Nietzsche genoem het “die Grieke se optimisme van rede”. Dié tragedietradisie sou die agtergrond verskaf tot 'n natuurliker lesing van die enigmatiese einde van die Markusevangelie en inderdaad tot Christus se uitroep aan die kruis: “My God, my God, waarom het U My verlaat?” In die beskrywings en benoemings van God, voel Tracy, is verder min aandag gegee aan die Joodse tradisie van klag – selfs woede – teenoor God, soos in Job en Klaagliedere (veral laasgenoemde het in die geskiedenis 'n groot rol gespeel in die Joodse liturgie en 'n veel kleiner rol in die Christelike), en dat dít is waar die her-Judaïsering van die Christendom inkom. Iets ontbreek duidelik in die benoemings van God in die geskiedenis van die Christendom:

“[T]he metaphor ‘God is love’ cannot be understood by taking it forward (in patristic and medieval thought) into the question of whether intelligence or love is the central clue for naming God. No, ‘God is love’ must also be read backwards taking it back into the passion narratives. That also means that we should expand the discussion of the Greeks in terms of not only the philosophy but also the tragedies and thereby expand the Christian reading of the Hebrew Bible ... into those biblical traditions that were also too marginal for Christians.”⁷²⁵

In die herontdekking van die tradisie van klag in die Joodse en Hellenistiese wortels van die Christelike geloof kom ons terselfdertyd by 'n nuwe, *post-Augustiniaanse antropologie*. Met hierdie herwinning kan ons beweeg verby die Augustiniaanse

⁷²⁴ Vgl. ook “The return”, 39-40.
⁷²⁵ “The hidden”, 75.

impasse waarvolgens die boosheid óf deur die mens óf deur God veroorsaak is – en verby die gevolgtrekking dat, aangesien dit nie deur God veroorsaak kon gewees het nie, die oorsaak volledig by die mens lê.

Die *Christologiese stap* vra 'n herlees en herwaardering van die radikale apokaliptiese houding van Markus, Paulus se geskifte en Openbaring ten einde 'n niefundamentalistiese lesing van die sentrale Christelike simbool van die tweede koms van Christus te herontdek (die fundamentalistiese lesing is letterlik, niefragmentaries en daarom nutteloos).

“[For] the fuller already/not yet dialectic of redemption Christian theologians need to try to keep alive the inherent fragmenting tension present in the great Christological symbols, incarnation, cross, resurrection by increasing the tension through adding more explicitly (as the New Testament does) the fourth great Christological symbol – the Second Coming.”⁷²⁶

Deur 'n volledige herwinning van “fragmenting and disclosive symbols” – wat nie net inkarnasie, kruis en opstanding is nie, maar die tweede koms van Christus insluit – herwin ons ook 'n omvattender benoeming en beskrywing van God, 'n omvattender teosentriese visie, aangesien Christus die *vorm* is wat ons toelaat om God te benoem en te beskryf. En dit is juis hierdie herwinning wat ...

“could be effected better by retrieving the two great fragmenting forms of both Judaism and Christianity, the apocalyptic and the apophatic. By those means Christian thinkers would reflect again, naming God as hidden in the traditions of prophecy and apocalyptic as in Luther, Calvin, and Pascal.”⁷²⁷

Dit is die apokaliptiese simbool van Christus se tweede koms waarsonder Tracy oortuig is die Christendom hulle sin vir die nog-nie – en daardeur hulle sin vir God se verborgenheid in die geskiedenis – nie tot sy reg kan laat kom nie; waarin 'n triomfantalistiese kontinue siening van die geskiedenis in moderniteitsterme nie oorkom kan word nie. Hoewel spore van hierdie verborgenheid van God wel in die geskiedenis by figure vóór en ook ná Luther voorgekom het, is Tracy oortuig dat dit Luther is wat die mees ontnugterende begrip van die verborge God gehad het.⁷²⁸ Dit is ook juis by Luther (en, volgens Tracy, in 'n mindere maar ewe ontnugterende mate by

⁷²⁶ Ibid., 77.

⁷²⁷ Ibid.

⁷²⁸ Vgl. Tracy in gesprek met Holland – ibid.; asook “Re-naming”.

Calvyn) waar Tracy nou sy vroeëre klem op bevrydings- en politieke teologie vind langs 'n ander (Protestantse!) weg as die politieke faset van sy mistiek-politieke teologie.⁷²⁹

Luther druk sy siening van God se verborgenheid uit in sy teologie van die kruis. In die kern van sy insig oor God is dat God Hom openbaar juis deur verborgenheid, dit wil sê God openbaar Hom aan die sondige mens *sub contrariis*: lewe deur dood, wysheid deur dwaasheid, krag deur swakheid.⁷³⁰ Die verborge God is nie net nederig nie maar vernederd, die “gekreusigde God” van Moltmann. Maar die verborgenheid van God in lyding, geweld, negatiwiteit en die kruis moet nie net in Luther se personalistiese terme gehoor word nie; dit moet veral vandag primêr verwoord word in histories-politieke terme, dit moet gehoor word in politieke en bevrydende kontekste.⁷³¹ “That is the God also implicit in much of the liberation and political theology and implicit, in my opinion, in the recovery of an apocalyptic sense of history itself found in Luther.”⁷³²

Daar is egter ook 'n tweede manier waarop Luther God se verborgenheid verstaan, waarmee Tracy in die rigting van die apofaties-mistieke Pseudo-Dionisius beweeg.⁷³³ Luther het naamlik gepraat van 'n ander verborgenheid van God wat soms teenstrydig lyk met sy Christologiese en Woord-gesentreerde insig in God se verborgenheid *sub contrariis* in die kruis: 'n verborgenheid agter, selfs “anderkant” die Woord:

“At the very least, this literally awful, ambivalent sense of God’s hiddenness can be so overwhelming that God is sometimes experienced as purely frightening, not tender, sometimes even as an impersonal reality – “it” – of sheer power and energy

⁷²⁹ Vgl: “The apocalyptic form *linked to the originating forms of proclamation and prophecy* is one of the two great classical fragmenting forms of the Christian tradition” (“The hidden”, 84; my beklemtoning – LDH).

⁷³⁰ Vgl. “God as Other”, 6.

⁷³¹ Tracy, D.W. 1996. “The hidden God: The divine Other of liberation.” *Cross Currents* 46 (no. 1, Spring): 5-16 (9, 13) [hierna “The divine Other”].

⁷³² “The hidden”, 81: “... even more valuable for grasping the strictly theological implications of political and liberation theology’s insistence on the dialectics of God’s revelation ... in the suffering of oppressed and marginalized peoples. The memory of their suffering, the suffering of people who have even disappeared, must be part of what we remember ... Today that insight of God through the hiddenness of suffering, negativity, cross can be rendered not merely into the highly brilliant terms of Luther but in the historical political terms as seen in so many liberation and political theologies.” Vgl. Tracy in gesprek met Holland, 25.

⁷³³ Tracy verwys hier na Gerrish se interpretasie van “Hiddenness II” by Luther in teenstelling met sy “Hiddenness I” (die verborgenheid van God *sub contrariis* in sy *theologia crucis*) – sien “The divine Other”, 9-13.

signified by such metaphors, such *fragmentary* metaphors, as abyss, chasm, horror.”⁷³⁴

Luther is ook nie alleen in hierdie siening van God as die “Ander” nie. Dit roep sentrale bybelse narratiewe op, soos Klaagliedere, die klaagpsalms, die Eksodusverhaal – nie as verhale van Israel se krag en segetog die beloofde land in nie, maar as:

“... the afflicted cries of Jeremiah, the demands for justice of Amos, the shift in the texts we call Isaiah from something resembling triumphalism to the startling portrait of a liberating suffering servant ... Above all ... Job [who] ... demands that we face the whirlwind with hope, not the false consolation of too easy and finally sentimental portraits of God’s tenderness. To face the Otherness of God is to hear anew – perhaps as if for the first time – the great hope of all Christians disclosed through the cross and resurrection of Jesus the Christ: despite all appearances to the contrary, God, precisely as Other, *is* Love.”⁷³⁵

Dit roep ook die Evangeliese siening van die geskiedenis op – nie dié van Lukas nie, maar Markus se onderbrekende, apokaliptiese geskiedenis, wat dikwels in vrees en verslaenheid uitbars.⁷³⁶

Ook in die meer onlangse geskiedenis vind Tracy hierdie dieper bewussyn van God se verborgenheid: aan die einde van die vroeë moderniteit, byvoorbeeld by Pascal se besinning oor beide natuur en geskiedenis op ’n tydstip toe almal oënskynlik tevrede was met die idee van God as die Oneindige. Pascal praat van die verskrikking wat hy ervaar in die stilte van die oneindige ruimte. Dit is hierdie bewussyn van God se verborgenheid by Luther wat volgens Tracy te lank geïgnoreer is deur diegene wat so welsprekend is oor sy teologie van die kruis. Hierdie vorm van God se verborgenheid moet herwin word omdat:

“... it allows for a new theological recovery of apocalyptic as a fragmenting form in our own period. Indeed, to ‘let God be God again’ is also to let that awesome and numinous strand of our common Christian heritage be heard again with the kind of clarity and courage that Luther found in his apocalyptic visions of history

⁷³⁴ “The hidden”, 82.

⁷³⁵ “God as Other”, 7; vgl. “The divine Other”, 12.

⁷³⁶ “The hidden”, 82.

and nature alike, and, in his willingness to dare to speak of God's hiddenness in the full sense."⁷³⁷

5.6.2.4 Die MISTIEK-profetiese model met verwysing na Pseudo-Dionisius in *This side of God*

Hiermee kom Tracy dan by die ander groot klassieke fragmenterende vorm van die Christelike tradisie: die apofatiese, wat op sy beurt analoog is tot die mistiek-element van Tracy se mistiek-profetiese teologie en benadering tot spiritualiteit.⁷³⁸ Die apokaliptiese vorm fokus op die probleem van boosheid, onskuldige lyding en daardeur op tyd en geskiedenis en die niesistemiese, evolusionêre geslotenheid van die geskiedenis.⁷³⁹ Net so fokus die apofatiese vorm, volgens Tracy, op twee ander konstantes van die menslike ervaring – denke en taal:

“Just as apocalyptic, once de-literalized, fragments any triumphalist totality system for understanding history and time and releases the fragments of the memory of suffering of whole peoples and the memory of the passion of Jesus Christ to a theology of the cross ... so too the apophatic form fragments any intellectual or linguistic totality system. Where the apocalyptic opens up time and history by its reflection on suffering and evil, the apophatic tradition opens up language and thought, thus the great interest in negative theology by so many post-modern thinkers of a deconstructive thought. The fragment form appears in the apophatic as in the apocalyptic but functions differently.”⁷⁴⁰

So verskyn Pseudo-Dionisius vandag weer op die toneel, as sentrale figuur in die apofatiese tradisie. En hier kry ons die duidelikste negering, fragmentasie van ons beste

⁷³⁷ Ibid. Vgl. Tracy in gesprek met Holland, *ibid.* 58; “God as Other”, 7. Vgl. “The divine Other”, 11: “All Christian theology today needs to read Luther again for rethinking both Hiddenness I and II in God: Hiddenness I for facing the central Christological insight that God is understood in Christ *sub contrariis* in and through Christ's cross and, in the light of that cross, in and through the suffering caused by all violence throughout history; and Hiddenness II to allow one to admit the fearsomeness of God that Luther, in his volcanic religious experiences as well as in his commentaries on Genesis and Isaiah, makes available to all serious readers of the complexity and ambiguity of the full biblical portrait of God ... In practice, Luther believed that any profound sense of Hiddenness II drives the Christian not to further theological speculation but to the cross for whatever comfort we may find, and thus drives us back to the truly Christological sense of Hiddenness I”.

⁷³⁸ Sien ook “Christian understanding”, 146.

⁷³⁹ Vgl. Tracy in gesprek met Malcolm, *ibid.*, 27: “If you start with this Lutheran theology of the cross, and this apocalyptic sense of history then your focus is exactly where it should be: you can't have a totality system; you must focus on the other. As Luther would say, you must focus on the neighbour.” Vgl. Martinez, *ibid.*, 215.

⁷⁴⁰ “The hidden”, 84.

positiewe of katafatiese benoemings van God. Tracy reken dat Pseudo-Dionisius te dikwels verwerp is as Neoplatonisties of selfs onchristelik. Net soos hy oortuig is dat die apokaliptiese vorm gegrond is in die vroeëre vorme van profesie en proklamasie in die Bybel, is hy oortuig dat die apofatiese gegrond is in die manifestasietradisie van die bybelse wysheidstradisies.⁷⁴¹ Pseudo-Dionisius beweeg selfs verby die bybelse katafatiese benoemings van God; nogtans *begin* hy daarby. Vir hom moes dié benoemings bybels geopenbaar wees, vandaar sy keuse van die hoogste benoeming van God as “die Goeie”. Vandaar ook sy beskouing dat die Neoplatonistiese Plotinus en Proklus se siening van die hoogste positiewe of katafatiese benaming van “ultimate reality” as “die een” heel onder aan die lys van moontlike positiewe benoeming vir God lê. Daar bestaan egter ’n lang geskiedenis van die wantroue en uiteindelijke verwerping van Pseudo-Dionisius in die Westerse teologiese tradisie, met die uitsondering van aspekte van sy denke wat onder mistici en mistieke teoloë voortgeleef het.⁷⁴²

Soos gesê, het Pseudo-Dionisius egter verby sy katafatiese benoeming van God as “die Goeie” beweeg deur sy aandrang dat ons elke katafatiese Naam vir God moet negeer (fragmenteer, in Tracy se sin van die woord), omdat ons eindige menslike verstand altyd intrinsiek tekortskiet aan begrip van die uiteindelik onnoembare, onverstaanbare God. Daar is in Pseudo-Dionisius se mistieke teologie ’n verdere – eintlik ’n dubbele – negering: Dit negeer nie net alle positiewe taal oor God nie, maar ook alle negatiewe taal in ’n “... move beyond the language of predication and even beyond the best philosophical and theological thought for naming God to force the thinker, now the worshipper, to enter the language not of predication but of praise and prayer”.⁷⁴³ Ervaring van God, wat Pseudo-Dionisius mistieke vereniging met Hom noem, is nie kennis van God nie, dit is ’n toestand van ervaring,

“which cannot be experienced on the usual criteria of experience, [but] by oscillating back and forth in praise, in hymn, in prayer, in contemplation between positive and negative namings of God in the ever more fragmentary language of

⁷⁴¹ In sy gesprek met Holland merk Tracy pertinent op dat die apofatiese ’n intensivering van die wysheidstradisie is, terwyl die apokaliptiese dié van die profetiese tradisie is (ibid., 58). Vgl. sy gesprek met Malcolm, ibid., 26.

⁷⁴² Tracy wys op Luther verwerping van Pseudo-Dionisius se benoemings van God weens die “Platoniese eerder as bybelse” aard daarvan.

⁷⁴³ “The hidden”, 87.

the disclosure or manifestation that Dionysius believes is fragmentarily present in mystical union with the Incomprehensible God.”⁷⁴⁴

Ten slotte herhaal Tracy sy nou reeds bekende refrein dat, hoewel die meeste teoloë óf die een óf die ander benaming (apokalipties of apofaties) kies, ’n paar in die geskiedenis (byvoorbeeld Pascal, Kierkegaard en Simone Weil) beide verkies het en dat ons vandag weer beide moet herwin⁷⁴⁵:

“The God of history, thanks to the remarkable achievements of the political, liberation, and feminist theologians, can now be viewed as the God revealed in the history of Jesus, i.e., the history of the God revealed in the hiddenness of suffering, negativity, cross. By empowering human beings to become agents of history rather than either passive recipients of whatever happens or modern compulsive egos, the new vision of God also frees the ‘mystical’ part of the mystical-political option to its own new understandings of God as love – a love so excessive it is ultimately incomprehensible.”⁷⁴⁶

5.7 Samevatting: die ontwikkeling van Tracy se mistiek-profetiese teologie in gesprek met bevrydings- en politieke mistiek-profetiese teoloë en 20ste-eeuse ondersoekers van die mistiek

In die tweede afdeling van hierdie hoofstuk is die ontwikkeling van David Tracy se waardering vir 20ste-eeuse mistiek-profetiese teologie nagespoor. Wat in hierdie laaste deel van hierdie tweede afdeling volg, is ’n samevatting daarvan – asook enkele opmerkings oor hoe Tracy se siening van mistiek ooreenstem met dié van die 20ste-eeuse ondersoekers van die mistiek. ’n Paar punte van ooreenkoms en verskil word uitgelig tussen Tracy en die bevrydings- en politieke mistiek-profetiese teoloë na wie in die eerste gedeelte van hierdie hoofstuk verwys is. Die bepalende punt van verskil tussen Tracy en laasgenoemde is in die weg wat Tracy gevolg het ten einde die

⁷⁴⁴ Ibid.

⁷⁴⁵ Ibid. Tracy waarsku ook dat beide vorme van spreke oor God nodig is juis om te dien as korrekatief op die oorbeklemtoning van óf die een óf die ander, bv. (en hier keer hy terug na sy oorspronklike onderskeid in *AI*): “[C]onsider the religious forms of manifestation and proclamation. When one has a radical sense of participation in religious form, such as a sacrament, one has a manifestation. Manifestation as a form can move toward becoming a totality system, a whole, that presumes to offer a complete account of all reality. There is a danger in this sense of radical participation.” Hiervoor dien die profetiese tradisie van die Christendom as korrekatief aangesien “with prophetic proclamation you have a fragmentation of totality” (Tracy in gesprek met Holland, *ibid.*, 57-58.).

⁷⁴⁶ “The divine Other”, 13; vgl. “Christian understanding”, 146; “Literary theory”, 3, 18-19.

mistiek-profetiese te inkorporeer in sy eie teologie. Tracy se bewussyn van die behoefte daartoe spruit naamlik aanvanklik uit teologies-metodologiese oorwegings; dis nie, soos in die geval van die bevrydings- en politieke teoloë, in eerste instansie gestimuleer deur 'n bewussyn van onreg, lyding en onderdrukking nie.⁷⁴⁷ Vervolgens word die ontwikkeling en implikasies van hierdie verskil van nader beskou.

Volgens Martinez is daar drie “momente” in Tracy se teologie: die metafisiese, die hermeneutiese en die eties-onderbrekende.⁷⁴⁸ Die eerste moment word verteenwoordig deur *Achievement* en *Blessed rage*. Tog vind ons ook sekere konstantes wat reeds in hierdie vroeë fase van Tracy se werk gevestig geraak het en wat deel van die ander “momente” van sy teologiese projek sou bly. In die eerste plek is daar Tracy se bewussyn van die historiese gesitueerdheid van die beoefening van teologie.⁷⁴⁹ Dieselfde bewussyn van die historiese gesitueerdheid in die beoefening van die teologie vorm die agtergrond van 'n verbandhoudende konstante in Tracy se teologiese projek: die bewussyn van hedendaagse (teologiese en filosofiese) pluraliteit. In *Blessed rage* word hierdie bewussyn van pluraliteit reeds in die (volledige) titel self gesuggereer, en in die inleiding verwelkom as 'n uitdaging vol teologies verrykende belofte.⁷⁵⁰ Verbandhoudend met die gesitueerdheid van Tracy se teologie, sy bewussyn van teologiese pluraliteit en sy soeke na 'n oortuigende formulering van die waarheid van die Christelike geloof is sy voortgaande klem op die noodsaak van gesprek in die teologie. Dit is reeds gesien in Buckley se posisionering van Tracy onder die revisionistiese teoloë – “theologians devoted to shaping Christian practices and teachings in dialogue with ... modern philosophies, cultures, and social practices.”⁷⁵¹ In *Achievement* het Tracy dit uitgewys as een van die voordele van Lonergan se transendentale beginsels, en in *Blessed rage* is dit 'n konstitutiewe element van Tracy se eie weergawe van 'n revisionistiese metode – dit fokus juis op die kritiese gesprek tussen wat Tracy die twee bronne van teologie noem: “common human experience and

⁷⁴⁷ Vir 'n bondige samevatting deur Tracy van sy eie teologiese reis en die belangrikste invloede daarop – van hoe hy beweeg het “from neo-Thomist classical theism through ‘transcendental Thomism’ become mystagogical to process theology to an attempted recovery of the neo-Platonic Trinitarian dynamic and dialectical theism” tot op die vooraand van *Dialogue* – sien die afdeling “A Christian understanding of God: One theologian’s journey” in “Kenosis, Sunyata, and Trinity”, 137ff.

⁷⁴⁸ 2001, 320-23.

⁷⁴⁹ Hierin volg hy Lonergan se voorbeeld na. Vgl. bv. *laasgenoemde* se voorwoord tot *Achievement* waarin hy opmerk dat “theology is a function not only of revelation and faith but also of culture, so that cultural change entails theological change” (xi).

⁷⁵⁰ *Blessed rage*, 3.

⁷⁵¹ Vgl. voetnota 513 hier bo.

language” en “the Christian fact”. Dit is nie moeilik om te sien hoe hierdie revisionistiese model van Tracy ook voortvloei uit sy eie waardering vir die 20ste-eeuse Rooms-Katolieke “draai na die subjek” nie, soos by uitstek verteenwoordig in die grondliggende werk van Lonergan en Rahner. Aan die begin van hoofstuk 3 van hierdie ondersoek is uitgewys dat 20ste-eeuse Rooms-Katolieke bevrydings- en politieke teoloë ook deel van hierdie beweging vorm. Die gesprek wat Tracy in sy revisionistiese model voorsien, bou voort op die onderlinge kritiese gesprekke tussen diegene wat afsonderlik die een of die ander bron ondersoek – medeteoloë, filosowe, sosiaal-wetenskaplikes.⁷⁵² Dít hou weer verband met ’n ander belangrike element in Tracy se teologiese projek:

“Theology is thoroughly *hermeneutical*, and it works toward the most adequate interpretation theory by participating in a worldwide interdisciplinary conversation on human understanding”⁷⁵³ [my beklemtoning – LDH].

Waar Tracy in *Blessed rage* egter die noodsaak van ’n hermeneutiese moment (wyd verstaan – as interpretasie van gemeenskaplike menslike ervaring en taal, maar ook in ’n enger sin – as dié modus van ondersoek na Christelike tekste) in *fundamentele teologie* uitgelig het, raak *sistematiese teologie* in sy volgende groot werk – *AI* – per definisie hermeneuties.

Tracy begin in *AI* deur sy posisie duidelik te stel oor die nie-private, nie-individualistiese aard van teologie. Hy verklaar: “*all* theology is public discourse”. Teologie vat hy saam onder drie teologiese dissiplines: fundamentele, sistematiese en praktiese teologie. Sistematiese teologie, waaroor dit spesifiek in *AI* gaan en wat ’n hermeneutiese onderneming is wat poog om die Christelike “klassieke” ter wille van die betrokke geloofstradisie/-gemeenskap te interpreteer, is dus ook ’n publieke onderneming. Tracy herdink binne die sistematiese teologie die “tradisionele Christelike dialektiek van sakrament en woord” as die meer “oergodsdienstige dialektiek van manifestasie en proklamasie”. Die sakramente – ’n meer Rooms-Katolieke element – word onder meer gekenmerk deur hulle openheid tot mistieke ervaring.⁷⁵⁴ Die woord – ’n meer Protestantse element – hou verband met die profetiese

⁷⁵² Vgl. ook Baum, G. 1991. “Radical pluralism and liberation theology.” In Jeanrond, W.G. & J.L. Rike (eds.) *Radical pluralism and truth: David Tracy and the hermeneutics of religion*. London: Crossroad, 3-17 (7).

⁷⁵³ Jeanrond, *ibid.* Vgl. McCarthy, *ibid.*, 469.

⁷⁵⁴ *AI*, 379.

elemente in die Christelike geloof.⁷⁵⁵ Met mistiek as 'n belangrike element van die manifestasietradisie (of dan die Christelike analogiese konseptuele taaltradisie) binne die sistematiese teologie is hier dus reeds, in die lig van Tracy se siening dat álle teologie publiek is, implisiet sprake van 'n publieke kant van die mistiekelement van die Christelike geloof.⁷⁵⁶ Hierdie aspek van die aard van mistiek, wat sterk na vore getree het met die 20ste-eeuse rehabilitasie van die siening van mistiek, word dus alreeds vroeg in Tracy se werk – in *AI* – erken, hoewel op indirekte wyse.

Daar is verder gewys hoedat teoloë uit die geledere van die Europese politieke teologie en die Latyns-Amerikaanse bevrydingsteologie – só reken Tracy – verby hulle eie wortels (hetsy in die manifestasie- of die proklamasietradisie) beweeg het en by hulle beklemtoning van historiese praxis gekom het. Tracy bespreek in *AI* die ontwikkeling van hierdie teologieë van praxis met verwysing na die twee historiese denkskole oor praxis: die klassieke Aristoteliaanse en die Hegeliaans-Marxistiese. In *Blessed rage* reeds is verwys na die transformatiewe moment in die denke van Lonergan, wat uit die Aristoteliaanse praksistradisie kom.⁷⁵⁷

Die ander benadering tot praxis, soos gevind in Europese politieke teologie en Latyns-Amerikaanse bevrydingsteologieë, is beïnvloed deur die Hegeliaans-Marxistiese analise van die dialektiese verhouding tussen teorie en praxis.⁷⁵⁸ Hierdie teologieë van praxis vereis 'n ideologiekritiek van kerk en akademie, sowel as van sosiale omstandighede wat tot ongeregtigheid aanleiding gee. Volgens Tracy hou verskille tussen die twee benaderings ook verband met die hermeneutiese benadering van Hans-Georg Gadamer en die praksisoriëntasie van Jürgen Habermas.⁷⁵⁹ Volgens eersgenoemde, “[the] disclosive power of the classical tradition is sufficient in the

⁷⁵⁵ Vgl. bv. Tracy, D.W. 1987. “Practical theology in the situation of global pluralism.” In Mudge, L.S. & J.N. Poling (eds.) *Formation and reflection: The promise of practical theology*. Philadelphia, PA: Fortress, 139-54 (146).

⁷⁵⁶ *AI*, 11, 24-25.

⁷⁵⁷ Volgens Lane beklemtoon Lonergan, 'n verteenwoordiger van die Aristoteliaanse skool van praxis, die “foundational unity [that] exists between the intellectual, moral, and religious conversion of the theologian and the theologian’s praxis. The foundation of praxis, in this view, lies in the transformed subjectivity of the theologian” – Lane, D.A. 1991. “David Tracy and the debate about praxis.” In Jeanrond, W. & J.L. Rike, *ibid.*, 18-37 (22). Tracy gee dieselfde interpretasie van die praksiselement in Lonergan se teologie in Tracy, D.W. 1981. “Theologies of praxis.” In Lamb, M.L. (ed.) *Creativity and method: Essays in honor of Bernard Lonergan, S.J.* Milwaukee, WI: Marquette University Press, 35-52 (36-37) [hierna “Theologies of praxis”].

⁷⁵⁸ Vgl. “Theologies of praxis”, 45ff. Vgl. ook Naudé, P.J. 1987. *Ortopraksie as metodologiese prinsipe in die sistematiese teologie*. Ongepubliseerde D.Th.-verhandeling, Universiteit van Stellenbosch, 2ff.

⁷⁵⁹ Vgl. *ibid.*, 42.

public forum to effect societal praxis.”⁷⁶⁰ Habermas glo egter dat ’n vertroue in die oortuigingskrag van goeie hermeneutiek nie genoegsaam is om kontemporêre praksis te transformeer nie. ’n Suiwer hermeneutiese benadering is onvoldoende in die hedendaagse konteks van sistemies-verwonge kommunikasiestrukture. Wat eintlik nodig is, is die een of ander vorm van Christelike kritiek van heersende ideologieë.⁷⁶¹

Tracy het groot waardering vir Habermas se siening en stem met hom saam dat ’n Christelike kritiek van heersende ideologie vandag nodig is.⁷⁶² Maar hy kom juis daartoe deur middel van ’n hermeneutiese weg – nie dié van Gadamer nie, maar van Paul Ricoeur, want hier speel laasgenoemde se hermeneutiek van suspisie ’n bepalende rol. In ’n artikel wat een jaar ná *AI* verskyn het, wys Tracy daarop dat die hermeneutiek van herwinning eintlik ook verband hou met die “analogiese” teologiese taal oftewel die weg van manifestasie, terwyl die hermeneutiek van suspisie verband hou met die “dialektiese” teologiese taal oftewel die weg van proklamasie:

“Catholic theologians have tended to emphasize the trustworthiness of the whole tradition ... Catholics have generally, therefore, emphasized interpretation as a hermeneutics of retrieval of the resources of tradition for the present. In recent years, however, another mode of interpretation has come to play a more and more central role in Catholic theology. This second kind of interpretation can be called a hermeneutics of suspicion upon the possible errors, illusions, and distortions that may also be present in so long, so rich, so complex, and so ambiguous a tradition as that of Catholic Christianity.”⁷⁶³

As voorbeelde by uitstek van die toepassing van hierdie hermeneutiek van suspisie in die 20ste-eeuse Rooms-Katolisisme noem Tracy die Latyns-Amerikaanse bevrydingstoeloë, Europese politieke teoloë, Rooms-Katolieke feministiese teoloë⁷⁶⁴ en, in hierdie artikel spesifiek, die herwinning van Christelike erfenis uit die Joodse

⁷⁶⁰ *AI*, 74.

⁷⁶¹ Ibid., 73-74. Tracy se gesprek met en waardering vir Habermas se kritiese insigte sou lank ná *AI* steeds deel sy teologiese nadenke beïnvloed. Vgl. in hierdie verband hoe hy dit elf jaar nadat *AI* verskyn het, opnuut beklemtoon in Tracy, D.W. 1992. “Theology, critical social theory, and the public realm.” In D.S. Browning & Schüssler-Fiorenza, E. *Habermas, modernity, and public theology*. New York, NY: Crossroad, 19-42 (28). Vgl. Lane, *ibid.*, 22-23.

⁷⁶² *AI*, 74.

⁷⁶³ Tracy, D.W. 1982. “Religious values after the Holocaust: A Catholic view.” In Peck, A.J. *Jews and Christians after the Holocaust*. Philadelphia, PA: Fortress, 87-107 (88).

⁷⁶⁴ Vir Tracy se (heelwat later) erkenning dat hy deur James Cone oortuig is dat ook Martin Luther King jr. behoort tot hierdie “list of great hermeneuts of suspicion” m.b.t. die bestaan van “central systemic distortions [on] the issue of racism ... in every form of thought, including theology”, sien Tracy, D.W. 1994. “Martin & Malcolm & America: ‘Theology in the public realm.’” *Union Seminary Quarterly Review* 48 (no. 1-2): 27-29 (28).

wortels van die verbond, profetisme en eskatologie by teoloë soos Von Balthasar en Jacques Maritain (in gesprek met Franz Rosenzweig) en Metz (in gesprek met Walter Benjamin), tesame met die eksplisiete hermeneutiek van suspisie, ontbloting en kritiek van anti-Judaïsme en anti-semitisme in die geskiedenis van die Christendom deur Flannery, Radford Ruether, Baum en Pawlikowski.

Die verwysing na 'n hermeneutiek van suspisie en herwinning beteken egter nie dat Tracy sy Gadameriaanse posisie totaal versaak nie. Hier vind Lane die *crux* van die verskille tussen Tracy en die bevrydings- en politieke teoloë se benadering tot praxis – en dít maak dat Tracy se weg tot die mistiek-politieke teologie nie net (soos vroeër gesê is) 'n metodologiese weg is nie; in *AI* is dit 'n *hermeneuties*-metodologiese weg. Wanneer Tracy van “die praxis van gesprek” of “die praxis van hermeneutiek” praat, dan praat hy – volgens Lane – op twee wyses daaroor:

“In some instances Tracy is referring to the intellectual activity that takes place in the interpreter as he/she converses with the text. In other instances he is talking about human activity as the outcome of a theory, that is, an activity that results form understanding and interpretation.”⁷⁶⁵

Hierdie twee modi van praxis wat in die Aristoteliaanse praksisradisie staan, verskil van dié van die bevrydingsteoloë. Wanneer laasgenoemde van praxis praat, bedoel hulle individue wat verbind is tot die uitwissing van onreg deur 'n proses van transformasie – 'n reaksie op bestaande onderdrukking en eksploitasie. Hierdie verstaan van praxis staan dan hoofsaaklik in die een of ander vorm van die tradisie van Marxistiese kritiese teorie. Verder is die praxis waarvan Tracy praat die gevolg van tweede-orde-nadenke, terwyl dié van die bevrydings- en politieke teologie – ten minste aanvanklik – verbonde is met 'n eerste-orde-, prereflektiewe verbintenis tot die lot van die armes en onderdruktes.⁷⁶⁶

Hierdie verskil tussen Tracy en die bevrydingsteoloë hou ook verband met twee verskillende teologiese vertrekpunte: Tracy se vertrekpunt vir praktiese teologie is primêr “the *theoria* derived both from fundamental theology through philosophical reflection on the religious dimension of common human experience and from systematic theology through the hermeneutics of classical religious texts.” Vir die bevrydingsteologie, daarenteen, is die vertrekpunt persoonlike verbintenis op

⁷⁶⁵ Lane, *ibid.*, 33.

⁷⁶⁶ Vgl. weer par. 3.1 hier bo vir Gutiérrez se definisie van die hermeneutiese sirkel in sy verstaan van teologie.

grondvlak tot sosiale en politieke pogings om die lot van die armes en lydendes te verlig.⁷⁶⁷

Wat die bron van hierdie verbintenis tot solidariteit met die armes is, hou volgens Lane verband met verskille in die verstaan van hoe teologie beoefen word. Volgens die bevrydingsteologie is daar breedweg twee wyses: Eerstens is daar dié van teoloë soos Tracy, “[which] can, in the spirit of the Greek tradition, arise out of a sense of wonder and awe about the world as it is. This approach acknowledges the given order of the world and the organic harmony of society as part of the object for reflection in theology.”⁷⁶⁸ Aan die ander kant is daar teologie soos hulle eie, wat veral uitstekend verwoord word in die gebruik van die kategorie van “negatiewe kontraservarings” deur die politieke teoloog Schillebeeckx. Hierdie ervarings hou verband met die prerefleksiewe besef dat daar iets intrinsiek verkeerd is in die wêreld en in die wyse waarop ’n samelewing ingerig is, ’n sterk sin dat “dinge anders kan wees”, veranderbaar is – wat ongemak en ontevredenheid veroorsaak en wat gedryf word deur ’n diep empatie en solidariteit met die lydendes.⁷⁶⁹

Soos gesien, is Tracy juis ten gunste van dialoog tussen verskillende teologiese posisies ten einde die korrektiewe elemente daarvan te behou. Hy is daarom van mening dat dit ’n fout is om ’n absolute onderskeid te tref tussen die “onthullende” en “transformatiewe” modelle van teologiese waarheid:

“After all, real knowledge is in some sense participatory, and all good theory is grounded in the praxis of intellectual integrity. Authentic disclosures of truth bring with them some form of transformation, and the experience of transformative truth in praxis effects at the same time a disclosure of what is now recognized to be the case.”⁷⁷⁰

Hy erken ook die behoefte aan meer empiries gebaseerde sosiale analise en ideologiekritiek as toets vir alle teologiese teorieë en praxis, maar vra dat hierdie analyses *self ook* onderwerp moet word aan kritiese ondersoek en die transformatiewe praksiskriterium. Verder, wat betref die sentraliteit van bekering in geloof en denke in die bybelse en breër Christelike tradisie, vra Tracy: “Is it not the case that Christian

⁷⁶⁷ Lane, 33.

⁷⁶⁸ Lane, 34. Dit is opvallend hoeveel hierdie beskrywing van Lane ooreenstem met dié van Tracy van die manifestasie/sakramentele/analogiese konseptuele taaltradisie in *AI*, waarna in par. 5.3.4 hier bo verwys is.

⁷⁶⁹ Lane, *ibid.* Vgl. Schillebeeckx in par. 3.4 hier bo.

⁷⁷⁰ Lane, *ibid.*

faith, hope and love are first praxis related realities for a transformed agent and community ... before they are expressed in cognitive claims or right beliefs?”⁷⁷¹ Dit lyk dus asof, indien dit die geval is, daar wel gronde bestaan vir ’n transformatiewe model van teologiese waarheid wat beide die Aristoteliaanse én die Hegeliaans-Marxistiese formulerings verg. Op grond van die bybelse gronde vir ’n sosio-politieke dimensie in die Christelike geloof, veral soos vervat in die profetiese en apokaliptiese bybelse tradisies, blyk dit vir Tracy ook duidelik dat hierdie tradisies die teenwoordigheid van Goddelike handeling in die geskiedenis veronderstel, veral in die geskiedenis van die bevryding van onderdrukking.

Ten slotte, met verwysing na die mate waarin politieke en bevrydingsteoloë vergete aspekte van die Christelike tradisie, eskatologie, profetiese en apokaliptiese elemente, die ondermynende herinnering van lyding en die kruis herwin het, erken Tracy dat die teologie sedert die Verligting ongetwyfeld te uitsluitlik oor die “crisis of cognitive claims” begaan was. In die lig hiervan behoort die skuif na praxis verwelkom te word deurdat dit teoloë terselfdertyd daarop bedag maak dat die kernvraagstuk van ons tyd nie die krisis van kognitiewe aansprake is nie, maar die sosiaal-etiese krisis van matelose lyding en wydverspreide onderdrukking en vervreemding in ’n opkomende globale kultuur.⁷⁷² Daarom stel Tracy dit duidelik:

“The need for argument, criteria, warrants, and evidence continues to exist. Likewise, the need for certain necessary abstractions from the concrete and the existence of the ideal of conversation as found in most forms of fundamental and systematic theology remain in force. *Above all, what the shift to praxis in political and liberation theologies calls for is greater ‘collaboration’ and more ‘conversation’ among the different parts of theology ...* In this way the differences between fundamental, systematic, and practical theology are differences not of conflict but of complementarity because in the end each is concerned with speaking a truth about God that can, in principle, be heard by all”⁷⁷³ [my beklemtoning – LDH].

⁷⁷¹ AI, 76.

⁷⁷² AI, 78.

⁷⁷³ Lane, *ibid.* m.v.n. Tracy in “Theologies of praxis”, 50-51. Vgl. AI, 79, 81 asook Tracy se latere artikel: “The foundations of practical theology” (ook gepubliseer in Browning, D.S. 1983. *Practical theology: The emerging field in theology, church and world*. San Francisco, CA: Harper & Row, 61-82).

Die belang van praxis in die Aristoteliaanse en Hegeliaans-Marxistiese vorme daarvan kom weer na vore in *P&A*, waar Tracy dit weer eens in verband bring met sy interpretasie van en waardering vir die mistiek-profetiese teologie. Hy kom dan ook weer tot dieselfde gevolgtrekking as in *AI*.

In *P&A* staan Tracy se uiters sterk bewussyn van die pluraliteit van interpretasies van die Christelike klassieke voorop. Hy vra dan ook in *P&A* hoe 'n mens tussen hierdie interpretasies kan kies, en kom op dié manier weer eens by die mistiek-profetiese teologie uit. Tracy volg weer vir Gadamer: Hy temper die veelheid van interpretasies deur klem te lê op die kontinuïteit van die Christelike aanspraak op waarheid, wat die klassieke daarvan rig (wat ons uitdaag, met die radikale andersheid daarvan konfronteer en sodoende 'n respons vereis) in en deur die geskiedenis en tradisie van die godsdiens as relatief adekwate kriterium vir die keuse tussen interpretasies. Terselfdertyd erken hy egter dat 'n blote klem op die idee van 'n "aanspraak" 'n relatief "sagte" kriterium is, wat uiteindelik die moeilike vraag na die waarheid/geldigheid onopgelos laat – bo en behalwe die feit dat dit oënskynlik 'n ietwat onkritiese ingesteldheid jeens tradisie aanmoedig. Omdat Tracy op soek is na verdere kriteria vir 'n keuse tussen die botsende pluraliteit van interpretasies en daar ook nie voldoende meganismes by Gadamer te vinde is wat teen sistemiese verdraaiings in die tradisie waak nie, wend hy hom tot Habermas en die idee van bevrydende en transformatiewe praxis as 'n bykomende kriterium vir die vasstelling van die relatiewe adekwaatheid van verskillende interpretasies.⁷⁷⁴

Dus: Omdat godsdiens nie nét 'n kognitiewe oefening is nie, moet praxis – naas bogenoemde strategieë van verduideliking, 'n hermeneutiek van kritiek, van suspisie, en van herwinning – 'n sleutelfaktor in die interpretasie daarvan wees. "Om te doen", dit wil sê, om die waarheid van 'n godsdiens uit te leef, kan deurslaggewend wees vir 'n volledige teologiese interpretasie.⁷⁷⁵ Hiermee sluit Tracy weer aan by die mistiek-politieke teologie:

⁷⁷⁴ *P&A*, 118 voetnota 28; 129 voetnota 2.

⁷⁷⁵ Vgl. *P&A*, 101: "Without some *applicatio*, there is no real hermeneutical *intellegentia* or *explicatio*. In this sense the contemporary hermeneutical concern with praxis is entirely correct." Vgl. "Theologies of praxis", 37, 39, 42. Tracy bly egter waarsku dat praxis nie tot die versaking van die intellektuele uitdagings van teorie moet lei nie, en erken daarmee saam sy eie voorkeur vir 'n teologie van interpretasie van die teologiese klassieke – *P&A*, 101, 107. Sien ook "Theologies of praxis", 49, asook Smit, D.J. 1990. "The ethics of interpretation: New voices from the USA." *Scriptura* 33: 16-28 (veral 21) vir sy siening dat Tracy in *P&A* "introduced the element of socio-political responsibility in a more radical way than ever before in the hermeneutical tradition."

The hermeneutical attempts of some contemporary Christian ... theologies to become both mystical and political are interesting examples of attempts at meeting the full demands of theological interpretation ... Consider, for example how several different Christian theologies now insist on the need for a practical application of a mystical-political sort in all theology.”⁷⁷⁶

Tracy se dubbele kriteria van die “aanspraak” van die klassieke en die bevrydende praxis in *P&A* vir die doen van keuses tussen verskillende interpretasies stem ooreen met sy formulerings in *AI* van “waarheid as manifestasie” en “waarheid as historiese praxis”. Jeanrond noem eersgenoemde ’n “*a-letheia*, a lifting of the veil covering our perceptions of reality, which may happen in genuine conversation”⁷⁷⁷. Sommige van die implikasies van die siening van waarheid as manifestasie is, volgens Jeanrond, dat:

“(1) any organization of human life which does exclude the participation of a person, a group of persons, an entire people, members of another sex, or even an entire race, will destroy the possibility of the manifestation of truth and must therefore be resisted ... (2) any communicative situation that is not based on a mutually critical respect of all participants makes genuine conversation impossible ... If truth in its primordial sense is manifestation, then theologians will have to listen more profoundly to all aspects of Ultimate Reality in our universe, before they begin to proclaim this Reality by word and political action.”⁷⁷⁸

Dit is ook daarom dat Tracy, soos die bevrydingsteoloë, aandring op die belang van die interpretasie van hulle eie geloof deur die armes en onderdruktes – hoewel hy ook waarsku teen ’n nuwe reduksionisme wat ánder stemme (dit wil sê, buiten die armes) ignoreer.⁷⁷⁹ Godsdienstige klassieke, vir sover hulle draers van fundamentele, universele aansprake is, is per definisie oop vir enigiemand: akademici én nie-akademici, gelowiges én ongelowiges en, oor die algemeen, vir almal wat bereid is om

⁷⁷⁶ *P&A*, 104.

⁷⁷⁷ Jeanrond, W.G. 1989. “Book review ‘Plurality and ambiguity: Hermeneutics, religion, hope.’” *Religious Studies Review* 15 (no. 3, July): 218-21 (220). Vir ’n uiteensetting van juis hóé “waarheid as manifestasie” funksioneer as die waarheidsbegrip in die hermeneutiek van Gadamer en Ricoeur, sien Tracy, D.W. 1998: “Fragments or synthesis? The hopeful paradox of Dupré’s modernity.” In Casarella, P.J. & G.P. Schnier S.J. (eds.) *Christian spirituality and the culture of modernity: The thought of Louis Dupré*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 9-24 (21) [hierna “Fragments or synthesis?”], asook sy “Trinitarian speculation”, 275. Vir Tracy se uiteensetting van hoedat hierdie waarheidsbegrip reeds in die Platoniese *elenchus* figureer, sien weer Tracy se “Soul in Plato”, 100; ook Martinez, *ibid.*, 201.

⁷⁷⁸ *Ibid.*; *P&A*, 28-29.

⁷⁷⁹ *Ibid.*, 141 voetnota 56. Vgl. *ibid.*, 110-11.

hulle eie interpretasies daarvan op die spel te plaas.⁷⁸⁰ In elk geval, sê Tracy, ondanks al die moeilikhede en botsende interpretasies, is ons beste bron van weerstand en hoop om nie ons pogings te laat vaar om gesprek lewend te hou ten einde alle klassieke van alle tradisies te interpreteer nie. Nogtans bly die imperatief om te luister net één van die lesse wat ons by hierdie teoloë leer. Dit moet steeds opgevolg word deur “aktiewe solidariteit” met die armes.⁷⁸¹ Daarom bly Tracy in *P&A* oortuig dat wat eintlik vandag in die teologie vereis word, is die *byeenbring van die mistieke en die politieke* in nuwe gesprek en solidariteit:

“What conversation is to the life of understanding, solidarity is to the life of action. Both conversation and solidarity, like reason itself, are grounded in real hopes: a hope for freedom from the rule of the same and a hope for some enlightenment and emancipation.”⁷⁸²

Dieselfde oorwegings en gevolgtrekkings vind ons in Tracy se *Dialogue*, nou binne die konteks van sy intragodsdienstige gesprek met die Boeddhisme via sy aanpassing van die Jamesiaanse kriteria vir die ondersoek en beoordeling van verskillende godsdienste. In sy oefening van suspisie en herwinning in gesprek met die Boeddhisme en Meister Eckhart beklemtoon Tracy dat daar nie met hulle insigte volstaan kan word nie. Dit is juis die derde Jamesiaanse kriterium, die sogenaamde “pragmatiese kriterium” (in die sin van die gevolge van idees in die vorm van die handeling wat daaruit voortvloei), wat Tracy lei tot die behoefte aan die herwinning van die korrektiewe Trinitariese mistiek van Van Ruysbroeck. In *Dialogue* het Tracy dus “the ... recovery of the role of ‘praxis’ for theology”⁷⁸³ gedoen, eers via die Eckhart-Ruysbroeck-dispuut (soos hy dit noem) en dan doen hy dit ook met sy skuif na ’n mistiek-profetiese teologie.

Samevattend, op hierdie punt, kan dus gesê word Tracy – in terme van die prominente kategorie in sy teologie, veral sedert *AI* – kom uit die tradisie van “manifestasie”. Tog het hy groot waardering vir die weg van proklamasie (oordeel en

⁷⁸⁰ Volgens Tracy bestaan daar “a natural hermeneutical competence ... [in] anyone willing to confront critically and be confronted by any classic.” Want, “if religious classics are both classics and religious at all, they should be intelligible to all” (ibid.).

⁷⁸¹ Ibid., 106-107. Die voorbehoud in die bespreking van *AI*, nl. dat ’n aandrang op die belang van praxis nie moet lei tot ’n versaking van die verbintenis ook tot teorie nie, geld natuurlik steeds in *P&A* (ibid., 114).

⁷⁸² Ibid., 13.

⁷⁸³ “Kenosis, Sunyata, and Trinity”, 142.

belofte).⁷⁸⁴ Soos die teoloë van praxis, wil Tracy 'n nuwe weg volg, óók een wat beide die weg van “manifestasie” en “proklamasie” transendeer, asook inkorporeer. Terselfdertyd wil hy erkenning gee aan die insigte van die bevrydingsteologie. Hy wil in effek 'n model volg van waarheid as manifestasie, sowel as een van transformatiewe aksie. Hy wil dit egter doen met behulp van die “weg van die analogiese verbeelding”: deur te fokus op die ooreenkomste, maar dan as ooreenkomste-te-midde-van-verskille, tussen die verskillende weë. Daardeur pleit hy vir 'n aanpassing van die weg van manifestasie deur die voortdurende dialektiese spanning te verdiskonteer wat deur die negasies van die “nog-nie” veroorsaak word. In teenstelling met die politieke teologie en die bevrydingsteologie, verkies hy die “ouer” idee van die “onthullings”-dimensie van die waarheid. Hier vind ons dus die belangrike epistemologiese verskil tussen Tracy en die bevrydingsteoloë: Vir Tracy is die primêre bron van kennis en begrip te vind in die onthullings wat gemaak word in dialoog met die Christelike klassieke, terwyl vir die bevrydingsteologie die sentrale bron van kennis en begrip lê in die daadwerklike ervaring van bevrydende praxis. Tracy wil 'n model van beide manifestasie én transformatiewe praxis daarstel, maar met laasgenoemde as ondergeskikte element juis omdat politieke en bevrydingsteoloë eersgenoemde maklik afskeep weens hulle ommekering van die orde – as “knowing by doing” eerder as “knowing by reflecting”.⁷⁸⁵ Dus lê Tracy se klem, tipies van sy benadering, nie nét op die mistieke of nét op die profetiese nie, maar op beide, en in die besonder op die *koppelteken* in die term “mistiek-profetiese teologie”.⁷⁸⁶

Wat ons dus ook tot sover gesien het, is dat Tracy beslis instemmend reageer op die oortuiging van die meeste 20ste-eeuse kenners van mistiek, ook McGinn en Waaijman, dat daar 'n onlosmaaklike band tussen mistiek en sosiale aksie/politiek bestaan. Presies hoe intiem hierdie verband is en presies hoe dit verstaan moet word, sal weldra aan die orde gestel word. Dit is ook in Tracy se bespreking van en voorliefde vir die “weg van manifestasie” dat ons ook reeds relatief vroeg in sy

⁷⁸⁴ Vgl. *AI*, 421: “Without the ever-renewed power of the negative, all analogical concepts eventually collapse into the false harmony, the brittle sterility, the cheap grace of an all-too-canny univocity.”

⁷⁸⁵ Vgl. Lane, 35-36.

⁷⁸⁶ Vgl. weer – m.v.n. die noodsaak van die herwinning van beide Eckhart en Van Ruysbroeck – *Dialogue*, 83: “That insight is the need for a fully mystico-prophetic contemporary Christian theology where the mystically transformed [d.w.s., die gelowige wat bevry is van die besittlike ego en die geprojekteerde ander], reflecting on the profound implications of the one God as essentially Triune, returns to the world freed for life in all its earthiness and all its search for justice and love.”

teologiese projek suggesties vind oor hoe hy die 20ste eeu se “probleem van onmiddellikheid” sou hanteer. Wanneer Tracy van “manifestasie” in die Christelike sin praat, bedoel hy die gewaarwording van godsdienstige waarheid wat verband hou met godsdienstige ervarings “[which are] likely to move in the direction of vision, image, ritual, reflection, meditation – in a word manifestation”⁷⁸⁷. Vandaar sy herformulerings daarvan as “sakrament” (teenoor woord), “analogie” (teenoor dialektiek) in die oer-, Mirceaanse sin van “hierophanies, sacred presences”⁷⁸⁸. Binne die Christelike tradisie noem Tracy drie vorme daarvan: manifestasie via filosofiese refleksie; manifestasie van die uitsonderlike *as* die gewone, alledaagse van die lewe⁷⁸⁹; manifestasie as die buitengewone *te midde van* die alledaagse lewe.⁷⁹⁰ Onder die verteenwoordigers van hierdie verskillende “weë van manifestasie” is dit opvallend dat baie van dié figure genoem is in hoofstuk 2, in verband met die mistiek – sommige was selfs *centrale* Christelike mistici in die geskiedenis. Dié wat Tracy vermeld, sluit in Augustinus, Rahner, Dupré, Schillebeeckx, Von Balthasar, Teilhard de Chardin, Teresa van Avila en Teresa van Lisieux.⁷⁹¹ Wat egter vir hierdie studie belangrik is, is dat Tracy al hierdie weë noem as voorbeelde van die skaarste aan onmiddellike persepsies van die Goddelike vandag, maar dan verklaar dat dit tekenend is van die feit dat vandag “[i]nstead we find many routes for the *mediation* of that immediacy”⁷⁹² [my beklemtoning – LDH]. In *AI* lyk dit dus asof Tracy akkoord gaan met byvoorbeeld Schillebeeckx se definisie van mistiek as die ervaring van “bemiddelde onmiddellikheid” – ’n definisie wat, soos ons gesien het, ook per implikasie by ander bevrydings- en politieke teoloë voorkom. Tracy waarsku dat daar genuanseerd hieroor gepraat moet word, omdat:

“Rahner’s categorical revelation is not reducible to transcendental revelation. Von Balthasar’s sense of God’s glory is never reduced to the shock of the beauty of the Christ which initiated his journey. All finite, natural, sensate mediators of the sacraments re-present but do not constitute the event of graced manifestation.

⁷⁸⁷ *AI*, 91.

⁷⁸⁸ Eliade, 1989, 182.

⁷⁸⁹ Alreeds in *Blessed rage* (105) het Tracy saamgestem dat hierdie ervarings van menslike liefde, vreugde, vriendskap – maar ook van weemoed, selfs pyn, lyding en die ervaring van onreg, ens. – ’n breë spektrum van ervarings insluit en as sg. “grenservarings” kwalifiseer.

⁷⁹⁰ *AI*, 385. Vgl. veral hier Tracy se interpretasie van die eucharistie teen die agtergrond van Louth en Bouyer se sienings oor sakramentele mistiek in die patristiek.

⁷⁹¹ Die lys sluit ook die nie-Christelike mistici Martin Buber en Simone Weil in, wat ook in hfst. 2 gefigureer het.

⁷⁹² *AI*, 377.

Christian icons and saints disclose, never displace, the paradigmatic Christian manifestation of God and humanity alike, the event of Jesus Christ.”⁷⁹³

Tracy los dus ook nie die probleem tussen die twee denkskole oor hierdie aspek van die mistiek in die 20ste eeu op nie. Via sy eiesoortige teologies-metodologiese refleksies bied hy ons wel ’n alternatiewe weg tot “bemiddelde onmiddellikheid”, een wat (in hierdie stadium) nié – soos in die geval van die bevrydings- en politieke teologie – loop deur die teenwoordigheid van God te midde van sy oënskynlike afwesigheid in lyding nie.

Wat betref die weë van manifestasie en proklamasie vind ons verder in *AI* dat Tracy ook ’n ander 20ste eeuse herwonne insig in die mistiek onderskryf, een wat hy herhaaldelik in sy werke sou beklemtoon: die bybelse wortels van die mistiek. Ons het gesien dat dit een van die groot punte van kritiek teen die mistiek was – sedert die Reformasie al – dat dit ’n Hellenistiese korruptering van die Bybel sou wees. In soverre mistiek ’n element uitmaak van die sakramentele/manifestasie-/analogiese been van sakrament-woord/manifestasie-proklamasie/analogie-dialektiek, is dit vir Tracy ’n legitieme element van enige teologie juis omdat dit ook verband hou met die twee taalvorme, die twee modi van spiritualiteit binne die Bybel self – nie net binne die Ou Testament (in die wysheidstradisies, veral van Klaagliedere, Job en die klaagpsalms) nie, maar ook binne die Nuwe Testament (die “meditatiewe” Johannese geskrifte).⁷⁹⁴

Die verwysing hier na die Johannese geskrifte in die Nuwe Testament bring ’n verdere ooreenkoms tussen Tracy, die 20ste-eeuse ondersoeke na die mistieke tradisie en die bevrydings- en politieke teologie na vore: die klem op God se liefde.⁷⁹⁵ Daar is

⁷⁹³ Ibid., 385.

⁷⁹⁴ Vgl. hfst. 6 van *AI*, 248ff. Sien ook Tracy se vroeëre werk reeds, bv. die essay “Narrative and symbol”, 80-81, 83; ook *Dialogue*, 145, en later Tracy se gesprekke met Holland, *ibid.*, 58 en met Malcolm, *ibid.*, 25-26, 28. Vgl. ook “Literary theory”, 310; “The return of God”, 37; “A reflection on *mystics*”, 243; “The uneasy alliance”, 563; “Many faces”, 32; “The Bible and its readers” (1991. *Concilium* 1 (Eds. W. Beuken, S. Freyne & A. Weiler.) – herpubliseer in Tracy, D.W. 1994. *On naming the present: Reflections on God, hermeneutics, and the church*. Maryknoll, NY: Orbis). Sien ook “Reading the Scriptures”, 50ff., veral 54: “The advantage of the basic prophetic-mystical model for clarifying the two basic kinds of reading [of the Bible] ... is that it shows one way to order an otherwise overwhelming diversity of readings in the New Testament. If the intricate dialectical relationships between the prophetic and mystical readings were theologically clarified, moreover, the resultant fully theological model would encourage contemporary ecumenical Christian theology to reunite what have too long been kept asunder: manifestation and proclamation; word and sacrament; social justice and traditional spiritualities; the prophetic and the mystical.”

⁷⁹⁵ Tracy self erken ook die primaat van die liefde in die bevrydings- en politieke teologie – in *AI*, 395 sowel as in “Recent Catholic spirituality”, 165, waar hy dit verbind met die “lang *caritas*-tradisie” in die Rooms-Katolisisme. Oor die sentraliteit van die liefde in die teologiese

gesien dat dit 'n baie belangrike element in die Christelike mistieke tradisie vorm, en ook 'n sentrale kategorie in die bevrydings- en politieke teologie is. Ook in Tracy se teologie speel dit 'n belangrike rol.⁷⁹⁶ Herhaaldelik stel Tracy die feit dat die kern van die Christelike klassieke die “gebeurtenis” is van die openbaring van God in die lewe, werk en sterwe van Christus. In *Dialogue* sê hy dan ook ons vind in die Johannesevangelie 'n “new construal of God-as-love-manifesting-Godself in *the sign* Jesus Christ and disclosing as well a meditative self empowered and commanded to love”⁷⁹⁷ [Tracy se beklemtoning] – en dat ons daarmee saam die model vir menslike liefde vind in dié van 'n liefdevolle, meditatiewe “self-losing-and-gaining-itself-in-a-new-union-with-the-God-now-construed-as-love”⁷⁹⁸. In *Dialogue* word die verband tussen mistieke liefde en sosiale aksie verder eksplisiet gestel: “Without the mystical insistence on love, the spiritual power of the righteous struggle for justice is always in danger of lapsing into mere self-righteousness and spiritual exhaustion”⁷⁹⁹.

Dit is egter nodig om te wys op verdere baie belangrike oënskynlike verskille tussen Tracy en die mistiek-profetiese teoloë sowel as die 20ste-eeuse ondersoekers van mistiek. In aansluiting by Martinez se skema van “momente” in Tracy se teologie is gesien dat, hoewel *P&A* die hoogtepunt van die “hermeneutiese moment” in Tracy se teologie was, hy alreeds daarin stadig maar seker in die rigting van die “eties-onderbrekende moment” beweeg het. Teologie is steeds interpretasie – van die eie tradisie, maar ook van die huidige lewensituasie waarin die teoloog sigself bevind. Albei weerspieël egter pluraliteit sowel as dubbelsinnigheid. Tracy se bewussyn van hierdie tweërlei aard van die tyd waarin hy leef, vind plaas in gesprek met die postmodernisme asook die mistiek-profetiese teologieë. Hier vind ons 'n verdere verskil tussen Tracy en die bevrydings- en politieke teoloë: Laasgenoemde het dit veral oor die onderbrekende aard van die radikale dubbelsinnigheid van die geskiedenis aan

metodologie van die bevrydingsteologie, vgl. Naudé, P. & W.D. Jonker, 1988. “Bevrydingsteologie as ortopraktiese teologie: 'n Metodologiese evaluering.” *Ned Geref Teologiese Tydskrif* 29 (no. 3): 236-45 (238-39).

⁷⁹⁶ Vgl. weer hfst. 2, oor die hegte verband tussen mistiek en liefde as *caritas* m.v.n. die mistiek van o.a. Augustinus, Gregorius die Grote en Bernardus van Clairvaux. Sien ook weer hierdie hoofstuk (hfst. 3) vir die sentrale rol van die liefde in die teologieë van bv. Gutiérrez, Segundo en Schillebeeckx.

⁷⁹⁷ P. 117. Vgl. “God as Trinitarian”, 82; “Freedom”, 52.

⁷⁹⁸ Ibid., 118. Vgl. “The Catholic model of *caritas*”, 121.

⁷⁹⁹ Ibid. Vgl. “God as Trinitarian”, 82-83; “Freedom”, 53; “The divine Other”, 13; “Reading the Scriptures”, 53. Dieselfde gebeur ook in “Recent Catholic spirituality”, waar die Evangelies van Markus en van Johannes tesame die volle verhaal van die lewe en lyding van Christus daarstel, een van “real negation and real exaltation, of real suffering and active love; as a proclamation and manifestation [m.a.w., van politiek en mistiek; my beklemtoning – LDH] of the Crucified One who lived, lives, and will live” (76-77).

die hand van die realiteit van globale lyding en onderdrukking in Westerse, modernistiese, optimistiese en utopiese weergawes van die geskiedenis. Hierin speel die bevrydings- en politieke teoloë se bewussyn van die bybelse apokaliptiese tradisie ’n belangrike rol – veral soos gesien by Johan Baptist Metz.⁸⁰⁰ In *P&A* erken Tracy hierdie insigte van die bevrydings- en politieke teoloë in die apokaliptiese tradisie van die Christendom (en die verband daartussen en hulle suspisie en kritiek van die Westerse modernistiese siening van die geskiedenis en hulle herwinning van die stem van die “ander”), asook dat hy self sterk daardeur beïnvloed is⁸⁰¹ – maar voeg dan hierdie verdere element daarby: Vanuit sy hermeneutiese siening van die teologie erken Tracy, via sy gesprek met die postmodernistiese taalfilosofie, die onderbrekende aard van taal self. Via die suspisie van die postmodernistiese filosofie, veral taalfilosofie, en hermeneutiek kom hy sodoende ook by die “ander” uit, maar via ’n ander roete as die bevrydings- en politieke teoloë.

In *P&A* was die *politieke* in die mistiek-politieke bevrydingsteologieë op die voorgrond; in *Dialogue* is dit die *mistiek* wat sterker na vore tree. Eers sou daar egter verdere verskille en ooreenkomste tussen Tracy en die mistiek-politieke bevrydingsteoloë na vore kom: in sy essay “Recent Catholic spirituality”. Hierin gee Tracy ’n wyer interpretasie van “mistiek-politiek”, wat ’n herformulering daarvan vra – as “mistiek-*profeties*”. Anders as die meeste bevrydings- en politieke teoloë, lê Tracy nie net ’n verband tussen mistiek en suiwer politieke weerstand teen lyding, diskriminasie en onderdrukking nie. Met verwysing na die natuurmistiek en kosmosentriesgerigte mistiek, bring hy dit ook in verband met sosiale aksie ter wille van die natuur te midde van die wêreldwye ekologiese krisis. Hy bring dit verder in verband met ’n groeiende Rooms-Katolieke ekumeniese bewussyn sedert die Tweede Vatikaanse Konsilie, wat die moontlikheid inhou van suspisie en herwinning vir sy eie tradisie via gesprek met ander Christelike tradisies – die Christelike, nie-Rooms-Katolieke ander – maar selfs met die nie-Christelike godsdienstige ander. Binne hierdie breër interpretasie van mistiek-politiese teologie vind ons ’n verdere verskil tussen Tracy en die bevrydings- en politieke teoloë. ’n Intergodsdienstige gesprek, van die radikale aard van Tracy se gesprek met die Boeddhistiese “ander” in *Dialogue*, is vreemd aan die verteenwoordigers van die bevrydings- en politieke teologie wat in die

⁸⁰⁰ Vgl. weer par. 3.3 hier bo.

⁸⁰¹ Vgl. “Reading the Scriptures”, 51.

eerste deel van hierdie hoofstuk genoem is.⁸⁰² Onder hulle is dialoog meestal beperk tot *intragodsdienstige* gesprekke.⁸⁰³ Dit is egter juis in gesprek met die Boeddhistiese kategorie van *sunyata* waardeur Tracy, via sy suspisie van modernistiese “possessive individualism”, die mistiek van Eckhart en Van Ruysbroeck herwin.

In *ONP* kry die hermeneutiese element in Tracy se teologie al minder klem, terwyl sommige van die sleutelemente in sy teologie verder geradikaliseer word: Eurosentrisme word vervang deur polisentrisme; die “ander” van die naaste maak toenemend plek vir die “Ander” van God self; die “eties-onderbrekende” moment wat stadig maar seker in Tracy se teologie sedert *P&A* gegroei het, het tot wasdom gekom. Die onderbrekende aard van taal en geskiedenis in *P&A* raak die fragmentariese aard van Pseudo-Dionisius se “Onverstaanbare God” en Luther se “Verborgte God”. Ons sien hier baie duidelik Tracy se waardering vir die bevrydings- en politieke teologie se beklemtoning van die apokaliptiek. In sy nuwe werk is die klem op apokaliptiek so sterk dat dit die essensie van die fragmentariese profetiese element in mistiek-profetiese teologie vir Tracy daarstel, maar hy doen dit via sy herwinning van die sogenaamde “Hiddenness II”-interpretasie van Luther se “Verborgte God”.⁸⁰⁴ Hier lê ’n verdere, verwarrende oënskynlike verskil tussen Tracy en die bevrydings- en politieke teoloë se interpretasie van mistiek: Daar is telkens daarna verwys dat, wat laasgenoemde teoloë betref, “profeties” vir hulle daargestel word in die bewussyn, ontmaskering en bevegting van armoede, lyding en onderdrukking. Soos ons gesien het, is die bewussyn van God verborge in die lydende naaste, die ontmoeting met Christus in die onderdrukte naaste, juis die belangrikste manifestasie van mistiek in die mistiek-politieke bevrydings- en politieke teologieë. Dit is inderdaad wat daardie teologieë vorme van ontmoetingsmistiek maak. Daar is ook genoem dat dit – in ooreenstemming met Waaijman en McGinn se siening – een verskyningsvorm is van mistiek as die bewussyn van God se teenwoordigheid juis te midde van sy afwesigheid. Aan die einde van die ontwikkeling en herformulerings van Tracy se kategorieë van

⁸⁰² Soos gesien, is die belangstelling in nie-Christelike vorme van mistiek, die verskille en ooreenkomste daartussen en die Christelike mistiek, en die vraag na die wenslikheid en moontlikheid hoegenaamd van sodanige vergelykings egter ’n lewendige en soms ook kontroversiële gesprek sedert die 20ste eeu.

⁸⁰³ Ons het wel gesien dat iemand soos Metz, bv., in gesprek tree met die Judaïsme in sy herwinning van die apokaliptiese elemente van die Christelike tradisie, maar dis aansienlik verwyder van Tracy se eie radikale keuse van ’n godsdienstige gespreksgenoot.

⁸⁰⁴ Vgl. weer “The hidden”, 77: “... fully Christian theo-centric vision, a Christian naming of God ... by retrieving and developing the theological theocentric implications of the two great fragmenting forms of both Judaism and Christianity, the apocalyptic and the apophatic”.

“manifestasie en proklamasie”, “analogie en dialektiek”, “sakrament en woord”, vind ons nou die “Onverstaanbare” en die “Verborgte” God. In ’n onderhoud met Christian Sheppard in 2004 erken Tracy ook hierdie ontwikkeling in sy formulering van die mistiek-profetiese teologie.⁸⁰⁵ Vir Tracy is Luther se “Verborgte God”, *sub contrariis* aan die kruis en – by uitbreiding – in die pyn, lyding en armoede van die naaste, egter nie die *mistieke* ekwivalent van postmodernistiese fragmentasie nie; dis die *profetiese* element!⁸⁰⁶

Hierdie verskil tussen Tracy en die mistiek-profetiese bevrydings- en politieke teoloë kan gehanteer word deur te sê dat as – miskien selfs *weens* die feit dat – Tracy God se teenwoordigheid te midde van sy oënskynlike afwesigheid as die *profetiese element* identifiseer, maak dit die uitsers hegte verhouding tussen mistiek en profesie des te duideliker, ’n verhouding wat so heg is dat profetiese aksie inderdaad as konstitutiewe deel van die mistieke weg of lewe self beskou kan word. Hierin sou Tracy dan ook in ooreenstemming wees met van die belangrikste 20ste-eeuse insigte in die mistiek oor die verhouding tussen aksie en kontemplasie. Dit maak ten slotte egter ’n verdere verwysing noodsaaklik om hierdie interpretasie van Tracy se siening oor mistiek en die verband daartussen en profesie te staaf. En dít vind ons in 2003, in sy slotbeskouing tot die boek *Mystics: Presence and aporia*⁸⁰⁷, waar Tracy eksplisiet na die essensie van die mistiek verwys en dit onderskryf as die “bewussyn van die teenwoordigheid en afwesigheid van God” – soos McGinn dit omskryf!

⁸⁰⁵ Tracy, D.W. 2006. “God: the Possible/Impossible.” In Manoussakis, J.P. (ed.) *After God: Richard Kearney and the religious turn in Continental philosophy*, 340-354 [hierna “The Possible”]. Tracy skryf hier die skepping van die frase “a dialectic of manifestation and proclamation” toe aan Ricoeur en noem dat hy (Tracy) hierdie selfde dialektiek een van “the mystic and the prophetic; or more radically, of the apophatic and the apocalyptic” noem (345).

⁸⁰⁶ Vgl. bv. J.M. Ashley se voorwoord tot Metz se *A passion for God*, 12: “[T]he incipient apocalyptic sensibility [of Bloch and Benjamin] defines for him [Metz] the ‘mystical’ element of Christianity.” Interessant genoeg verwys Nava, *ibid.*, 56-58, juis na ’n interpretasie van “God se verborgenheid” by Luther m.v.n. lg. se gebruik van die term “donkerte” (*tenebrae, umbra, caligo*) deur Heiko Oberman (1986. *The dawn of the Reformation*. Edinburgh: T&T Clark) as mistiek – nie liefdes- of apofatiese mistiek nie, maar *lydensmistiek*! En wel *lydensmistiek* met ’n eksplisiete aktiewe/profetiese element: “The crucial point, Oberman suggests, is that ‘true negative theology is ‘theology of the cross’” ... A mystical embrace of Christ will not thus be sweet and splendid, but ‘death and hell.’ The mystical ecstasy of Luther is, as Oberman explains, an *excessus*, that does not ‘imply the transcendence of this valley of tears and a rest in the peace of God, but the “demasquer” of the enemies of truth (i.e the flesh and the world) and marks the beginning rather than the end of battle.’ ... For Luther, then, the mark of an authentic Christian mystic is the brand of one who is in agony, which engages in battle ... against the weight of evil. The sign that Christ is with the mystical theologian will not be found in consoling experiences, visions, or locutions ... True mystical insight is revealed in hiddenness: at the location of the suffering and dying Christ and by human participation in the cross” (56-57).

⁸⁰⁷ Tracy, D.W. 2003. “Afterword: A reflection on *Mystics: Presence and aporia*.” In Kessler, M. & C. Sheppard *Mystics: Presence and aporia*. Chicago, IL/London: University of Chicago Press, 239-43.

Hierdie onderskrywing van McGinn se definisie van mistiek is van die uiterste belang vir hierdie ondersoek, nie net omdat daar in hoofstuk 2 (paragraaf 2.5.2) gewys is op die problematiek onderliggend daaraan nie, maar ook omdat daar in die eerste gedeelte van hierdie hoofstuk getoon is dat mistiek as die bewussyn van God se teenwoordigheid – maar dan teenwoordigheid te midde van sy oënskynlike afwesigheid – ook prominent is in die verstaan van die mistiek by die eksponente van die mistiek-profetiese teologie wat daar genoem is. Verder sal gesien word dat die bewussyn van God se teenwoordigheid *sowel as* van sy afwesigheid een van die prominentste temas in die teologiese nadenke van Kornelis Miskotte is. Die mate waarin Miskotte se interpretasie daarvan verskil, sal daarom ’n baie belangrike faset vorm van die ondersoek na die bestaan van ’n moontlike Gereformeerde variant van die mistiek-profetiese teologie.

In *Mystics: Presence and aporia* merk Tracy ook op hoe McGinn se siening van mistiek aansluit by sy eie teologie – die vroegste invloede daarop, asook die huidige – en by sy siening van die belang van ’n mistiek-profetiese teologie vir vandag:

“That definition, specifically the choice of ‘awareness’ or ‘consciousness’ rather than ‘experience’ or ‘knowledge’, seems to me both appropriate and very helpful. For McGinn understands ‘consciousness,’ as do I, in the terms of our common mentor, Bernard Lonergan. For Lonergan consciousness is awareness, not knowledge or experience.”⁸⁰⁸

Volgens Tracy is daar verskillende modi en vorme van bewussyn, van die bewussyn wat mens het wanneer jy slaap tot dié wat jy het wanneer jy wakker is. Laasgenoemde “wakker” bewussyn, verder,

“... structures itself as experience, understanding, and reflective consciousness issuing in critical judgment and decision. McGinn’s innovation ... clarifies what can and cannot count as mystical awareness and frees one from the enormous confusions occasioned by the choice of either ‘experience’ or ‘knowledge’ for describing mysticism in so much of the literature on mysticism.”⁸⁰⁹

Volgens Tracy kan hierdie godsdienstige bewussyn van God se teenwoordigheid of afwesigheid analogies (’n baie gepaste woordkeuse vir Tracy!) tot sekulêre ervarings van afwesigheid (van “the Void” of “the Open”) in die filosofie gesien word. Hy stem

⁸⁰⁸ Ibid., 239.
⁸⁰⁹ Ibid.

nie saam met Nietzsche se tese in *The birth of tragedy* nie – dat die modernistiese filosofie se “optimisme van die rede” die tradisie van tragedie vervang het. In die Griekse wortels daarvan – glo Tracy, anders as Nietzsche – het Plato nie tragedie verwerp nie: “At crucial moments one finds a tragic spirit in Plato, especially in one of the most influential of his texts, the *Timaeus*”⁸¹⁰ (wat ook met Aeskulos se *Oresteia* resoneer). Wat egter veral belangrik is vir hierdie studie is Tracy se oortuiging dat daar ook ’n analogie bestaan tussen hierdie nadenke oor die verband tussen filosofie en tragedie in die Christendom, omdat “the same kind of distinction between tragedy/philosophy holds in the classical distinction between the cosmic Christianity of Eastern Orthodoxy and the troubled anthropology of Western Augustinian Christianity”⁸¹¹. Dit is volgens Tracy ook gekoppel aan die teologiese denke oor verlossing in Westerse Katolisisme en Protestantisme. Die eerste onderskeid tussen die Oosterse en Westerse Christendom kan, in terme van “bewussyn”, herformuleer word as ’n primêre bewussyn van skepping (Ooste) en verlossing (Weste): “Western Catholic thought, at its best, for example, can be interpreted as an attempted mediation between the presence/creation awareness tradition of Orthodoxy and the absence/redemption awareness of Reformed Christianity.”⁸¹² Verder kan daar binne die Westerse Christendom self onderskei word tussen die Katolieke klem op natuur/genade (met verwysing na onlangse nadenke daaroor by De Lubac en Rahner) en die Gereformeerde klem op sonde/genade (by Barth en Tillich), en beide posisies is reeds teenwoordig in die Weste se “grootste teologiese denker”, Augustinus. Tracy is van mening dat “both philosophical and theological debates on presence and absence, and their possible relationships in Western Christian mysticism, are among the most important concerns still facing Western Christian thought”.⁸¹³

Laasgenoemde vra byvoorbeeld ’n herlees en herdink van beide die vroeë, Platoniese Augustinus (wat deur die Rooms-Katolisisme verkies word) én die later, anti-Pelagiaanse Augustinus (wat meer deur die Protestantisme onderskryf word), met eersgenoemde se klem op natuur/genade, *logos* en *agape/eros*, en laasgenoemde se klem op sonde/genade. Wat vir hierdie studie baie belangrik is, is dat dit, volgens

⁸¹⁰ Ibid., 240. Sien ook weer Tracy se verwysings na die Griekse tragedietradisie in “The hidden”, waarna in par. 5.6.2.3 hier bo verwys is.

⁸¹¹ Ibid., 241.

⁸¹² Ibid.

⁸¹³ Ibid., 240-41.

Tracy, verder vra vir die herlees en herdink van die *verskillende vorme* van negatiwiteit in die Westerse *mistieke tradisie*:

“There is not only the cognitively oriented apophatic negativity associated, for example, with Meister Eckhart’s understanding of the primacy of detachment over love. There is also the distinct negativity of existential dereliction in Suso, John of the Cross, Theresa of Avila, and perhaps Luther himself ... This latter is a reflective awareness of suffering, especially innocent suffering, and allows for some Christian theological retrieval and transformation of the classic tragic vision ... On the one hand, one finds a meditative and contemplative awareness that, when intensified, is well described as mystical. Here we must recognize, of course both the kataphatic, positive awareness of divine presence (as the Good) and the apophatic, negative awareness of divine absence (as Unknowable)”⁸¹⁴ [my beklemtoning – LDH].

Dus, te midde van die mistieke ervaring van lyding erken Tracy tóg ’n mistieke moment. Nogtans stel hy, teenoor bogenoemde mistieke bewussyn, weer die “prophetic awareness focused on evil injustice and suffering that, when intensified becomes apocalyptic”. Maar dan weer praat hy van “[b]oth kinds of mystical awareness [which] in their most intensified modes can be expressed today by the languages of fragmentation”⁸¹⁵, met eersgenoemde geïntensiveer in apofatiese taal en laasgenoemde in apokaliptiek. Laasgenoemde fragmenteer modernistiese idees van die geskiedenis, maar selfs die natuur kan gesien word nie as skoonheid nie maar (soos in Luther se ervaring van donderstorms) as ’n negatiewe bewussyn van die “Verborgte God in die natuur” – ’n formulering wat beslis op die oog af ewe veel gemeen het met natuurmistiek as met apokaliptiek! ’n Soortgelyke ervaring is Pascal se bewussyn van die vreesaanjaendheid van die stilte in die oneindige ruimte. Dan verklaar Tracy:

“But Pascal must here be compared and contrasted with the even earlier Nicholas of Cusa for whom an awareness of infinity opens the thinker up to the possibilities of mystical awareness in the Dionysian tradition. One question provoked by these

⁸¹⁴ Ibid., 241.

⁸¹⁵ Ibid. [my beklemtoning – LDH]. Sien ook Tracy se beskrywing van die verband tussen hierdie twee vorme van bewussyn in “The possible” as die Dionisiese “sense of incomprehensibility and the overflow of love” teenoor die “the sense of love as desire, as lack, and the sense in Luther, Calvin, Pascal, Simone Weil, the Book of Job, Lamentations, and the Gospel of Mark of the Cross, and how that changes everything, in terms of what is this face of the Christ, and what is suffering ...”

*essays, therefore, is whether one can justifiably link these two senses of awareness as other than a descriptive juxtaposition*⁸¹⁶ [my beklemtoning – LDH].

Dit is ook hier waar die postmoderne kategorie van die “Onmoontlike” vir Tracy help om wat hy eers as die profetiese “Verborgte God” in die geskiedenis gesien het nou ook te interpreteer as die mistieke “Verborgte God” te midde van lyding en onreg:

“Both prophetic and mystical awareness are thus viewed as disclosing kinds of Impossibility (i.e., impossible to the limits of modern rationality). The category of The Impossible can relate mystical awareness to postmodern discussions of death and dying, innocent suffering, limit experiences, radical alterity, and, positively, the Good beyond Being.”⁸¹⁷

En vir hierdie nuwe bewussyn van Tracy vind hy bevestiging in sy lesing van niemand anders as Simone Weil nie:

“Like Simone Weil, I prefer to begin thinking about our awareness of God with an account of human and historical awareness of innocent suffering ... By focusing one’s awareness on ... innocent suffering, one opens up the possibility of experiencing and reflecting on the overwhelming situation of massive global suffering ... On further reflection ... one may also find in classical tragedy a sense of justice as a kind of equilibrium and a profound sense of compassion ... What Weil suggests ... is that one can begin mysticism with a tragic sense of innocent suffering.”⁸¹⁸

Dit lyk dus hier asof Tracy in sy siening van mistiek nader beweeg aan dié van die bevrydings- en politieke teoloë, met hulle mistieke bewussyn van God se teenwoordigheid te midde van sy oënskynlike afwesigheid en met hulle siening van mistiek dat die profetiese onafskeidbaar deel van die mistiek is – tot die mate dat dit ’n *konstitutiewe* element daarvan is – soortgelyk aan McGinn se siening (soos aangehaal in hoofstuk 2) dat:

“... mysticism may be conceived of as a particular kind of encounter between God and the human, between Infinite Spirit and the finite human spirit, [and] everything that leads up to and prepares for this encounter, as all that flows from or is

⁸¹⁶ Ibid., 241-42.

⁸¹⁷ Ibid., 242.

⁸¹⁸ Ibid., 242-43.

supposed to flow from it for the life of the individual in the belief of the community, is also mystical, even if in a secondary sense”⁸¹⁹.

Tog bly die belang van dialoog vir Tracy staan – ook dié tussen die Aristoteliaans-Gadameriaanse *hermeneutiese* skool van praxis in gesprek met die insigte van Habermas en die Marxisties-Hegeliaanse skool van praxis. Bogenoemde aanhaling van Tracy beteken immers nie dat hy nou ook, soos die bevrydings- en politieke teoloog, die epistemologiese primaat van bevrydende praxis volg nie. Die diskoers oor reële praxis bly noodsaaklik, maar dis ’n noodsaaklike *sekondêre* refleksie op – ’n kriterium vir die waarheid van – ’n teologiese posisie en in die lig van die Christelike tradisie:

“For biblical peoples [waaronder Tracy homself tel], that means *starting* in a way that Weil never understood, with the prophetic/apocalyptic centers of the Jewish [and] Christian ... traditions. Then one can move well, very well indeed, to moments of compassion, love, and beauty, and even on to the great Platonic discussions ... of the Good beyond Being, and ... the Beautiful Itself ... [a] mystical awareness also [found] in Dionysian thought. If such a suggestion is plausible, then we need not juxtapose these two moments of awareness. Rather, we may be able to see how they intrinsically relate ... Would that Martin Luther has seen the implication of ‘cross’ in the Dionysian texts – it is there – Western mysticism might have had a significantly different journey.”⁸²⁰

Hiermee keer ons vervolgens terug na *Dialogue* en Tracy se vroeëre oefening van suspisie (via sy dialoog met die Boeddhisme) en herwinning (van die Duitse mistikus Meister Eckhart en die Vlaamse mistikus Jan van Ruysbroeck) om in die volgende hoofstuk ’n soortgelyke oefening in die lig van die Gereformeerde tradisie te doen ten einde die waarheid te toets van hierdie uitspraak wat Tracy in Leuven gemaak het:

⁸¹⁹ McGinn, *Foundations*, xviii.

⁸²⁰ *Dialogue*, 122. Vgl. ook Tracy, D.W. 2004. “Simone Weil: The Impossible.” In Doering, E.J. & E.O. Springsted 2004. *The Christian Platonism of Simone Weil*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 229-41: “Who, except Weil, could move so subtly between two profoundly different gospel accounts of the Passion of Jesus: the gospel of Mark whose afflicted Jesus (as Weil never tired of reminding Christians) screams from the Cross the shattering words of physical affliction and spiritual abandonment: ‘My God, my God, why have you forsaken me?’ Second, the Gospel of John where the very lifting up of Jesus on the Cross discloses God’s beauty and Glory in the last words of John’s Jesus: ‘It is consummated.’ Weil affirms both gospels as she affirms how beauty ... is seen most clearly on the other side of intense suffering.” Vgl. weer hfst. 2 (par. 2.3.2) hier bo vir die verwysing na Weil se siening van God se afwesigheid/teenwoordigheid in lyding, en Nava se interpretasie daarvan (Nava, A. 1998. “The mystery of evil and the hiddenness of God: Some thoughts on Simone Weil.” In Häring, H. & D.W. Tracy (eds.) *The fascination of evil*. London/Maryknoll, NY: SCM/Orbis, 74-84).

“Any theology today must be what the classic Flemish thought, art, and spirituality once exemplified: mystical and prophetic; aesthetic and ethical-political; *contemplative and committed to action*”⁸²¹ [my beklemtoning – LDH].

⁸²¹ Ibid., 122; vgl. “The Possible”, 349 mv.n. die herwinning deur denkers soos Lacan en Marion van die mistieke interpretasies van ikone en die liefde in die Oosterse Christendom, maar ook van die feit dat “they [Lacan en Marion] don’t seem able to develop an ethics of justice. And without it we are lost. Martin Luther King was right; ... we [cannot] solve societal problems ... with “reason alone”, as secular liberals say, or with “love alone”, as say some liberal Christians ... it’s just not possible. Our human situation calls for, and the biblical prophetic tradition, and Jesus in the New Testament, especially in Luke, call for justice. ... the only thing that makes sense is a dialectic between manifestation and proclamation, or, as I would say, between the mystical and the prophetic.”

HOOFSTUK 4

AKSIE EN KONTEMPLASIE – IN GESPREK MET DIE KARTUISERS

“Not everyone, obviously, can and should live as a monk or hermit. But no Christian can do without an inner hermitage in which to meet his God.”

A MONK⁸²²

“Het zaad strooien, zonder te zien waar het valt, zonder te kijken naar de vruchten, die het voortbrengt – zo meent de Karthuiser zijn taak ten opzichte van God en van de zielen het allerbest te vervullen.”

DOM DIONYSIUS HOUTEPEN⁸²³

“The Christian is not a separate species of human being, but what each person is called to be. And the monk is not a separate species of Christian. He tries to be what each Christian ought to be. Conformity to Christ in faith, hope and love, this is holiness, each person is called to this holiness.”

A CARTHUSIAN MONK⁸²⁴

1. SUSPISIE EN HERWINNING: OP DIE SPOOR VAN DAVID TRACY

In hoofstuk 2 van hierdie studie is stilgestaan by die geskiedenis van die verstaan van mistiek in die Christelike tradisie. Daar is gewys hoedat dit ’n geskiedenis van skeeftrekkings was, maar ook van korreksies – veral in die afgelope net meer as honderd jaar. Een baie belangrike aspek wat in daardie deel van hierdie ondersoek na vore gekom het, is die feit dat die geskiedenis volop voorbeelde bied van mistici wat van die oortuiging was dat daar ’n uiters hegte verband bestaan tussen mistiek en profetiese aksie – of dan, in meer tradisionele terme, tussen aksie en kontemplasie. Daar is ook getoon, met verwysing na die definisies van mistiek (veral dié van Bernard McGinn), dat hierdie verband so heg is dat daar soms van aksie as ’n konstitutiewe element van outentieke mistiek gepraat word, en dat hierdie mening gedeel word deur

⁸²² 1977. *The hermitage within: Spirituality of the desert*. London: Darton, Longman & Todd.

⁸²³ 1951. “*Ardere et lucere*: Branden en licht verspreiden.” In *O Bonitas!* Halfjaarlikse Bulletin uitgegee deur die Stichting Dionysius De Kartuiser (no. 7, Sep.): 1-2 (2).

⁸²⁴ 1993. *The way of silent love: Carthusian novice conferences*. Kalamazoo, MI: Cistercian Press, 128.

die meerderheid 20ste-eeuse ondersoekers van mistiek. In hoofstuk 3 is gewys hoedat daar ook – eksplisiet of implisiet – erkenning gegee word aan die hegte verband tussen mistiek en profetiese aksie (oftewel aksie en kontemplasie) in 20ste-eeuse mistiek-profetiese teologieë. Hierin is veral verwys na die werk van die Noord-Amerikaanse publieke teoloog David Tracy. Tracy het egter op 'n eiesoortige teologies-metodologiese manier by sy weergawe van mistiek-profetiese teologie uitgekom. 'n Belangrike aspek van sy teologiese reis was die oorname van Paul Ricoeur se idee van 'n hermeneutiek van suspisie en herwinning, en Tracy se eie toepassing daarvan in sy gesprek met die Boeddhisme soos weergegee in *Dialogue with the other*. Hierdie gesprek het Tracy gelei van 'n ontmoeting met die Boeddhistiese kategorie van *sunyata* tot 'n suspisie van hedendaagse “besitlike individualisme” en uiteindelik tot die herwinning in sy eie tradisie van die apofatiese mistiek van Meister Eckhart sowel as van die Trinitariese mistiek van Jan van Ruysbroeck, en van daar tot 'n waardering vir die mistiek-profetiese teologie.

In hierdie hoofstuk word die voorbeeld en metode van Tracy gevolg. Gevolglik is dit 'n reaksie op Tracy se oproep aan die hand van *Dialogue*, wat Baum as volg verwoord:

“Tracy’s call for openness, humility, and ongoing conversation does not necessarily invalidate the self-understanding of a church that regards itself as an orthodox and unique witness to divine revelation. All that is asked of such a church is ... [to] be willing to enter into dialogue, permit itself to be seriously challenged, and then be ready to be addressed again by its own classics and in response to them move forward to a more adequate self-understanding ... As a Catholic, Tracy gladly listens to Luther, Calvin, and Thomas Münzer. Yet what he learns from them he wants to introduce to the intra-Catholic theological conversation and thus make fruitful for the dynamic process of Catholic renewal. And, I suppose, he expects the heirs of the Reformation to let themselves be challenged by the Catholic tradition and to react creatively by renewing their own Protestant traditions.”⁸²⁵

In die volgende twee hoofstukke gaan met verwysing na die Gereformeerde tradisie in gesprek getree word met een van die elemente van die Rooms-Katolieke tradisie: hulle

⁸²⁵ Baum, G. 1991. “Radical pluralism and liberation theology.” In Jeanrond, W.G. & J.L. Rike (eds.) *Radical pluralism and truth: David Tracy and the hermeneutics of religion*. London: Crossroad, 3-17 (5-6).

oënskynlik maklike en suksesvolle versoening van aksie en kontemplasie. Die uitdagings vir die Gereformeerde tradisie wat uit hierdie gesprek na vore kom, stel die potensiële suspisie-element van die gesprek daar. By die detail van ’n potensiële herwinnings-element word in die volgende hoofstuk stilgestaan, en wel met verwysing na die teologie van die Gereformeerde Nederlandse teoloog K.H. Mistkotte.

2. SUSPISIE: IN GESPREK MET DIE MONASTIEK

Soos gesien in die bespreking van *Dialogue*, is dit nie net Ricoeur se hermeneutiek wat ’n belangrike rol in Tracy se suspisie-en-herwinning-oefening speel nie, maar ook dié van Gadamer. Dit is hier veral belangrik om kennis te neem van die eerste van die drie stappe in die Gadameriaanse hermeneutiese model wat in *Dialogue* uiteengesit word, naamlik interpreteerders/gespreksgenote se bewussyn van hulle eie voorveronderstellings. Vanuit my eie Gereformeerde agtergrond het ek aan die begin van hoofstuk 2 verwys na dié tradisie se belangrikste opvattinge oor die mistiek. Onder hulle is veral twee voorveronderstellings van die uiterste belang:

- Mistiek is ’n *hoogs elitistiese verskynsel* in die Christelike tradisie. Dit is beperk tot ’n uitgesoekte minderheid Christelike gelowiges en was lang tye in die geskiedenis beperk tot vorme van geïnstitusionele godsdienstige lewe, naamlik dié in kontemplatiewe monnikke- of nonneordes of dié van kluisenaars/hermiete – aan die rand van die samelewing en, in die geval van kluisenaars, ook aan die rand van die geïnstitusionele kerklike lewe.
- Mistiek is ’n individualistiese, solopsistiese, *wêreldmydende verskynsel* gerig op die enkeling se geestelike ervarings, met weinig belang in of invloed op die wêreld om die mistikus. Om die waarheid te sê, mistici verpersoonlik die ingesteldheid van *contemptus mundi*.

So oorheersend was hierdie en ander opvattinge oor mistiek dat daar in hoofstuk 2 gepraat kon word van ’n Protestantse “geskiedenis van suspisie” van die mistiek.

In hoofstuk 1 is verwys na verskillende spiritualiteitsmodelle, en dat dié wat die naaste verwoord wat oor die algemeen as Gereformeerde spiritualiteit beskou word, ’n kombinasie is van sogenaamde spekulatiewe-katafatiese of “kopspiritualiteit” en “spekulatiewe-apofatiese” of “handspiritualiteit” wat weinig plek laat vir ’n affektiewe-

apofatiese of “mistieke spiritualiteit”. Laasgenoemde, in kombinasie met ’n handspiritualiteit, is gesê, word oor die algemeen met die Rooms-Katolisisme vereenselwig. Daar is verder uitgewys dat daar oënskynlik onder Gereformeerdes uit verskillende kontekste vandag ’n behoefte bestaan aan stilte, meditasie, kontemplasie – kortom, na ’n meer mistieke spiritualiteit – maar dat so ’n behoefte op sigself nie ’n deurslaggewende kriterium vir die versaking van eeue oue, gewaardeerde spiritualiteitsklemme en die aanvaarding van nuwe spiritualiteitsvorme is nie.⁸²⁶ Nietemin is die klaarblyklike bestaan van so ’n behoefte en die opvatting oor mistiek wat net hier bo genoem is, die vernaamste voorveronderstellings waarmee die gesprek in hierdie hoofstuk betree word.

Hierdie voorveronderstellings het natuurlik ook ’n invloed op presies wie binne die Rooms-Katolieke tradisie die gespreksgenoot gaan wees. Wanneer dit gaan oor die kwessie van die genoegsaamheid van óf ’n kop- óf ’n mistieke spiritualiteit, of die moontlikheid van ’n kombinasie daarvan, is die beste Rooms-Katolieke gespreksgenoot die monastieke tradisie. Daar is in hoofstuk 2 gewys dat die monastiek dié lokus van die Christelike debat oor die verhouding tussen mistiek en profetiese aksie oftewel tussen aksie en kontemplasie – of dan tussen hand- en mistieke spiritualiteit – was.⁸²⁷ Hier word ons gekonfronteer met ’n *verdere* algemene Gereformeerde voorveronderstelling en wantroue. Vergelyk die volgende aanhaling uit Rice:

“[A] characteristic of the Reformed tradition is the suspicion of any practice divorced from the world ... Christian faith has to do with the whole of life. There can be no separation between devotional practices of the Christian and the effect of these practices on one’s business, family, and political life. Thus, any piety that seems to reject the physical world or that separates the world of the spirit from the world of flesh and blood is dangerous.”⁸²⁸

⁸²⁶ Dit was immers ook nie Tracy se oogmerk met sy gesprek met die Boeddhisme nie; die doel was juis die herwaarding van die *eie* tradisie en die herwinning van vergete of onderdrukte elemente dáárin.

⁸²⁷ Nou, in retrospek, is dit dalk insiggewend om te let op die volgende woorde van een van die groot mistiek-profetiese teoloë van die 20ste eeu, Johann Baptist Metz: “For me the history of religious life is at the center of the history of the inner-Christian rebellion; the tension between discipleship and the world, between the mystical and the political, remains rooted in the very heart of Christianity” (1998. *Passion for God: The mystical-political dimension of Christianity*. (Ed. & transl. with an introd. J.M. Ashley.) New York, NY/Mahwah, NJ: Paulist Press, 153.

⁸²⁸ Rice, H.L. 1991. *Reformed spirituality: An introduction for believers*. Louisville, KY: Westminster/John Knox, 58.

Die Kartuisers word by die naam genoem deur McGrath as voorbeeld van wêreldmydende spiritualiteit waarteen die Hervormers gereageer het:

“Similar attitudes [d.i., van wêreldmyding – LDH] can be instanced from other monastic movements, such as the Carthusians. The monk was to seek solitude, not merely from the world, but from other human beings. Whenever possible he was to remain within his cell ... The cell hides ... the monk from the world, and opens up heaven to the monk.”⁸²⁹

Hieruit behoort dit duidelik te wees dat die monastiek op sigself eintlik al “vreemd genoeg” aan die Gereformeerde tradisie is om te kan dien as gespreksgenoot daarvoor in die soort gesprek wat hier beoog word. So ’n gesprek kon daarom eintlik plaasgevind het aan die hand van enige van die voorbeelde van mistici wat in hoofstuk 2 genoem is – hulle kom immers almal op die een of ander wyse uit die monastieke tradisie. Tog sal selfs nie een van hulle hier as gespreksgenoot deug nie. Die rede daarvoor is tweërlei:

- 1) In die eerste plek hou dit weer eens verband met Tracy se metodiek in *Dialogue*. Aan die een kant, volgens die Gadameriaanse hermeneutiek wat hy onderskryf, is dit juis die “andersheid” van die gespreksgenoot wat eie voorveronderstellings uitdaag – soos wat die radikale andersheid van die Boeddhistiese *sunyata* met Tracy gedoen het. Aan die ander kant hou dit verband met Tracy se onderskrywing van William James se kategorie van die ondersoek na figure van “religious excess”/“extreme cases” ten einde te kom tot ’n begrip en beoordeling van wat “godsdienst” is – vandaar James se waardering vir die mistici en die heiliges in die Christelike tradisie.⁸³⁰

⁸²⁹ McGrath, A. 1994. *Spirituality in an age of change: Rediscovering the spirit of the Reformers*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 120 [hierna “Age of change”]. ’n Soortgelyke houding teenoor monastiek in die breë is te vind in McGrath se aanhaling van De Montalembert se studie *The monks of the West*, oor die impak van Benediktus van Nursia op die 6de-eeuse Westerse samelewing: “Historians have vied in praising Benedict’s genius and clear-sightedness; they have supposed that he intended to regenerate Europe, to stop the dissolution of society, to re-establish public education, and to preserve literature and the arts ... I firmly believe that he never dreamt of regenerating anything but his own soul and those of his brethren, the monks” (189). Vgl. ook McGrath, A. 1991. *Roots that refresh: A celebration of Reformed spirituality*. London: Hodder & Stoughton [hierna “Roots”]: “In the Middle Ages, theologians were often isolated from the community of faith. They were generally individuals, like the great Thomas Aquinas, who were based in the majestic monasteries of Europe. They were closeted within the confines of the monastic life, and wrote – when they wrote at all – for an audience of their fellow monks” (31).

⁸³⁰ Vgl. *Dialogue*, 34: “Any analyst of religious experience should, I believe, at some point follow James’ advice and study *first* (not *only*) the ‘extreme cases’ in all their variety ... from James’ mystic and saint, to Eliade’s shaman and guru, to Buber’s prophet.”

- 2) Na my oordeel voldoen nie een van die voorbeelde wat in hoofstuk 2 genoem is aan die vereistes van “religious excess” sover dit die verhouding tussen aksie en kontemplasie betref nie, veral nie wat ’n kontemplatiewe lewenswyse betref nie. Die rede daarvoor hou verband met definisies van monastiek soos die volgende:

“... derived from *monos*, alone, single, [“monasticism”] is used to describe a type of ascetic life followed in various religions by men and women either for a limited period or for life. It is *monos* both in the sense that it is undertaken outside the normal bonds of society, and in celibacy, without a partner.”⁸³¹

’n Verdere voorbeeld is die volgende opmerking van King in sy studie van die Westerse monastiek; hy sien dit as:

“... a life under rule, dedicated to prayer and meditation. Other forms of religious life which developed in the west, therefore, like regular canons, friars or regular clerks, have not been included.”⁸³²

Volgens hierdie definisies is daar onder die “monastieke” voorbeelde in hoofstuk 2 wat wel – ten minste sover dit kloosterlinge betref – aksie en kontemplasie versoen het, net een: Bernardus van Clairvaux, ’n monnik in die streng sin van die woord. Hy was ’n Cisterciënser en dus lid van ’n waarlik monastieke orde volgens bostaande definisies. In die praktyk was sy kombinasie van aksie en kontemplasie egter op sigself ’n uitsondering wat meegebring is deur sy persoonlike charisma en persoonlikheid, asook deur die eise wat die kerklike gesag aan hom gestel het, eerder as dat dit ’n egte beeld van die monnik was. Volgens eng definisies van “monastiek” sou die Franciskane, Dominikane, Augustynse Kanutte, die aktiewe vertakings van die Karmeliete, en nog ander streng gesproke nie monasties wees nie – en, vir die doeleindes van hierdie gesprek, ook nie “figures of religious excess” nie.⁸³³ Die Franciskane noem hulleself

⁸³¹ Ward, B. S.L.G. 1983. “Monastic spirituality.” “Monasticism.” In Wakefield, G.S. (ed.) *A dictionary of Christian spirituality*. London: SCM, 267-69 (267).

⁸³² King, P. 1999. *Western monasticism: A history of the monastic movement in the Latin church*. Kalamazoo, MI: Cistercian Press, 9.

⁸³³ Dit sluit dan ook die nuwe vorm van kloosterstigtings uit wat sedert die 19de eeu ontstaan het, die sg. “kongregasies”. Hoewel hulle sterk deur die kontemplatiewe kloosterordes geïnspireer is en van lg. se praktyke oorgeneem het (bv. die koorgebed – maar in veel verkorte en vereenvoudigde vorm), juis omdat hulle “een concreet, praktisch doel nastreefden: missionair werk, ziekenzorg, onderwijs. Het merendeel van deze nieuwe groeperingen onderscheide zich van de grote, traditionele kontemplatieve kloostergemeenschappen ervan een meer onmiddellijk contact onderhielden met ‘de wereld’” (Baers, J. 2003. “Evoluerend Westers denken over mystiek in de twintigste eeuw.” In Baers, J., G. Brinkman, A. Jelsma & O. Steggink (reds.) *Encyclopedie van de mystiek*. Kampen/Tielt: Kok/Lannoo, 136-235 (200).

nie eens nie monnike nie, maar “broers”, en dit sou akkurater wees om hulle orde te beskryf as “kontemplatief-aktief”. Die Dominikane, waartoe “Tracy se” Meister Eckhart en Tomas Aquinas behoort het, is eweneens kontemplatief-aktief – dalk met ’n selfs flouer klem op kontemplasie. Dié orde het juis ontstaan uit die behoefte in die 13de eeu aan opgeleide predikers wat ’n apostolaat van prediking en lering sou volg in die stryd teen die Kataarse kettery in Suid-Frankryk. Weens die Dominikaanse klem op teologiese opleiding, hulle teenwoordigheid aan en soms oorheersing van Middeleeuse universiteite, het hulle statute selfs daarop aangedring dat prediking, evangelisasie en studie prioriteit bo alle geestelike oefeninge moet geniet.⁸³⁴

Wat ons dus as voorbeeld van “religious excess” soek, is ’n kloosterorde wat aan die eng definisie van monastiek voldoen. Dit vind ons in die Kartuisers, wat bo enige twyfel ’n suiwer kontemplatiewe orde is. In die kerk voor die Reformasie was hulle waarskynlik een van die mees kontemplatiewe kloosterordes, indien nie dié mees kontemplatiewe orde nie.⁸³⁵ Wat kontemplasie betref, is hulle waarskynlik steeds die mees “excessively religious” figure in die Rooms-Katolisisme.

3. SUSPISIE: IN GESPREK MET KARTUISERMONASTIEK

3.1 Historiese oorsig

Die Kartuiserorde is in die 11de eeu in Frankryk gestig en was deel van die sogenaamde Gregoriaanse Hervorming, wat onder meer ’n heropbloei van die monastiek in Wes-Europa gebring het. Ontruimde kloosters is heropen, dissipline en Benediktus se Reël is strenger toegepas, en immoraliteit en luuksheid in kloosters is beveg, asook sekulêre prinse se oorheersing en uitbuiting van kloosters vir eie gewin gedurende die twee eeue ná die val van die Karolingiese Ryk in die 9de eeu. ’n Belangrike faktor in die herlewing van die monastieke ideaal was die groter bewussyn van die vroeë Christelike kerk, wat weer verband hou met ’n groter historiese bewussyn danksy die feit dat begin is om die verlore filosofie en wetenskap van die Antieke Wêreld te herontdek. Die Gregoriaanse Hervorming het daarop aanspraak

⁸³⁴ Vgl. Tugwell, S. O.P. 1979. *The way of the preacher*. London: Darton, Longman and Todd, 119. Franciskus van Assisi het egter binne sy orde voorsien vir ’n suiwer kontemplatiewe vertakking vir kluisenaars. Ook die Dominikane het in 1285 ’n geslote, suiwer kontemplatiewe vertakking vir vroue gestig. Dié vertakkings het egter klein minderhede binne hierdie ordes gebly en is nie sprekend van hulle spiritualiteit en leefstyl nie.

⁸³⁵ Vgl. Du Moustier, B. 1954. “De apostolaatsgedachte bij de Kartuizers.” In *Ons Geestelijk Leven: Tijdschrift voor Ascese en Mystiek* 30 (Jan-Feb, 1953-1954): 286-98 (286).

gemaak dat dit die dissipline en orde van die vroeë kerk wil herstel. Wat die monastiek betref, het hervorming begin met die opkoms van die eerste ware Benediktynse *orde* vanuit die Cluny-klooster in Suidwes-Frankryk (in 910), die ontstaan van soortgelyke organisatoriese groeperings rondom die klooster van Gorze en dié van Hirsau in Duitsland, en die herstel van die monastiek in Engeland nadat dit tydens die Deense invalle (9de eeu) feitlik uitgewis is. Kort voor lank het hierdie groot kloosterryke egter geweldig magtig en welvarend geword, en gevolglik ook die slagoffers van hulle eie sukses:

“The Benedictine tradition as it was interpreted by Cluny and Gorze no longer satisfied many of those who wanted to become monks ... The response of ascetics to the economic expansion of western Europe and the growing affluence of the 12th century was to idealise voluntary poverty, which now began to assume a critical role in the monastic tradition. This reaction was partly a protest against the corporate wealth and worldly involvements of the great abbeys; it was also a rejection of a type of community life derived from the Carolingian tradition which imposed a crushing burden of vocal prayer and external ritual and made no concession to the need of the individual for solitude, private prayer, or reflection.”⁸³⁶

Een reaksie teen hierdie stand van sake was die herlewing van die 4de- en 5de-eeuse hermitiese monastieke ideaal van die Egiptiese woestynvaders. Dit is uit dié ideaal van individuele afsondering, private gebed, nadenke, eenvoud en handearbeid dat kluisenaarordes soos die Calmaldolensers en Villambrosiërs in die 11de eeu ontstaan het, maar nou binne ’n senobitiese (meer gemeenskaplike) konteks. Nie al hierdie groeperings was suksesvol in hulle pogings nie – “à l’exception d’un seul qui est ... le plus célèbre du groupe: les Chartreux”⁸³⁷.

Die Kartuiserorde spoor hulle oorsprong terug na Bruno van Keulen (1030-1101), eertydse kanselier van en meester aan die katedraalskool van Rheims in Frankryk. Aangegryp deur die voorbeeld van die woestynvaders en gevul met afkeer van die wêreldsheid van die kerkleiers van sy tyd, het hy in ongeveer 1080 die katedraalskool verlaat en met ses metgeselle ’n kluisenaarsbestaan van gebed en afsondering gaan voer. Onder beskerming van Hugo, die aartsbiskop van Grenoble, het hulle hulle 48

⁸³⁶ Lawrence, C.H. 2001. *Medieval monasticism: Forms of religious Life in Western Europe in the Middle Ages*. London: Longman, 147.

⁸³⁷ Pacaut, M. 1970. *Les ordres monastiques et religieux au Moyen Age*. Paris: Nathan Université, 93.

kilometer vanaf dié stad hoog in die Suidoos-Franse Alpe gaan vestig, waar die Kartuisiese moederhuis (La Grande Chartreuse) ook geleë is.⁸³⁸ Hoewel Bruno die patriarg van die orde is, is hy nie streng gesproke die stigter nie. In 1090 het pous Urbanus II, wat 'n leerling van Bruno in Rheims was, hom as raadgewer na Rome geroep en teen sy (Bruno se) sin tot kardinaal verhef. Hoewel Bruno toegelaat is om twee Kartuiserkloosters in Italië te stig – die eerstes buite Frankryk – is hy nooit weer toegelaat om na La Grande Chartreuse terug te keer nie.⁸³⁹

'n Dinamiese jong rekrut, Guigo of Guigues du Pin (Guigo I), 'n deken van Grenoble, was die eintlike argitek van die orde. Drie jaar ná sy aankoms by die moederhuis, in 1109, is hy tot prior verkies. Sy bekendheid en vriendskappe met invloedryke kerkfigure van sy tyd, onder andere Petrus die Eerwaardige (“the Venerable”) en Bernardus van Clairvaux, en die Kartuisiese reputasie vir heiligheid het talle verdere rekrute gelok. 'n Verdere bydraende faktor was die manier waarop Petrus die orde se lof besing het in sy *De miraculis* (1145-1156). Sedert Guigo I was daar 'n merkwaardig stabiele groei in die orde. In 1145 het die lede van 'n vroueklooster, dié van Prébayon, hulle by die Kartuisers aangesluit; daarmee is ook 'n vroulike tak van die orde gestig, hoewel dit altyd kleiner as die manlike tak sou bly. Die getal Kartuiserkloosters het gegroei van 39 in 1200 tot ongeveer 200 teen die einde van die 15de eeu.⁸⁴⁰ Die geweldige groei in kloostergetalle in daardie tyd het ook 'n ander nuwe ontwikkeling tot gevolg gehad: In 1257 stig die Franse koning, Louis IX (St. Louis), 'n Kartuiserklooster aan die buitewyke van Parys – die eerste in 'n stedelike (eerder as 'n afgesonderde, plattelandse) gebied. Parys was op daardie tydstip die setel van een van die bekendste Middeleeuse universiteite en die teologiese sentrum van die hele Europa. Soos Bruno, was baie ander wat by die orde aangesluit het – veral sedert die 14de eeu – uit die geledere van die intellektuele. Die Kartuisiese geskrifte het dan ook die belangstellings en gawes van hierdie nuwe lede vertoon, en 'n gehoor in

⁸³⁸ Die woord “Kartuiser” is afgelei van die term vir Kartuiserkloosters: *cartusia* in Latyn, *certosa* in Italiaans, *charterhouse* in Engels, *chartreuse* in Frans en *kartuis* in Nederlands), vandaar die naam van die orde en die moederhuis (Guinan, P.A. 1994. *Carthusian prayer and Hugh of Balma's Viae Sion* lugent. San Francisco, CA/London: Catholic Scholars, 2). Vir 'n historiese oorsig van die Kartuiserorde, sien ook Guigan, *ibid.*, 10-19 en Thompson, M.E. 1930. *The Carthusian order in England*. New York, NY: SPCK.

⁸³⁹ Die soberheid van die lewe in die Kartuiserklooster van La Grande Chartreuse in daardie vroeë jare word veral duidelik geskets deur Guibertus van Nogent (vgl. voetnoot 848 hier onder); vgl. Guinan, *ibid.*, 14.

⁸⁴⁰ Hill, B.D. 1983. “Carthusians.” In J.R. Strayer (ed.) *Dictionary of the Middle Ages*. Vol. 3. New York, NY: Schribner, 118.

intellektuele kringe buite die kloostermure gevind.⁸⁴¹ Tog het hulle werke oor die algemeen eerder in die affektief-mistieke tradisie gestaan as in die spekulatief-mistieke.⁸⁴²

In die annale van die orde vir 1686 skryf die prior, dom Innocentius le Mason, dat daar op daardie tyd 2 500 koormonnikke en 1 300 lekebroeders in die orde is, asook 170 Kartuisernonne.⁸⁴³ Dít ondanks die feit dat die 16de-eeuse Reformasie ’n afname in getalle tot gevolg gehad het. Later sou die onderdrukkings van (veral kontemplatiewe) kloosters tydens die Franse Revolusie, die invloed van die Verligting en die algemene toename in sekularisasie ook hulle tol eis; dit sou tot die sluiting van talle kontemplatiewe kloosters lei, ook Kartuiserkloosters.⁸⁴⁴ Huidig is daar slegs 19 mans- en 5 vroue-Kartuiserkloosters, maar sedert die 20ste eeu nie meer nét in Europa nie – daar is ook een Kartuiserklooster elk in Noord-Amerika, Brasilië, Argentinië en Suid-Korea. Getalsgewys bly die aantal Kartuisers egter beperk, met net 370 manlike en 75 vroulike lede.⁸⁴⁵

Die uitbreiding van die orde terwyl Guigo prior van La Grande Chartreuse was, het hom genoop om tussen 1127 en 1128 reëls daarvoor op te stel wat “gebruike” of *Consuetudines* (die Kartuiserstatute) genoem word.⁸⁴⁶ Oor die eeue heen is wel toevoegings tot Guigo se *Consuetudines* in later weergawes daarvan gemaak – die belangrikstes in 1259 (die sogenaamde *Statua Antiqua*), 1368 (die *Statua Nova*) en 1509 (die *Tertia Compilatio*) – telkens net nadat dit deur drie agtereenvolgende tweejaarlikse Algemene Kapittels bevestig is. Dit is egter in 1970 en weer in 1983 in

⁸⁴¹ Vir ’n blik op die toenemende momentum van hierdie “akademisering” van die Kartuiserorde in die 14de eeu, sien Wassermann, D. 1996. *Dionysius der Kartäuser: Einführung in Werk und Gedankenwelt*. Analecta Cartusiana 133. Salzburg: Institut Für Anglistik un Amerikanistik [hierna IAA], 21-23; vir teenstand daarteen uit die geledere van die Kartuisers self, sien *ibid.*, 22 voetnota 28.

⁸⁴² Vgl. Van Engen, J. 1997. “Preface.” *Carthusian spirituality: The writings of Hugh of Balma and Guigo De Ponte*. (Transl. & introd. D.D. Martin.) The Classics of Western Spirituality Series. New York, NY/Mahwah, NJ: Paulist Press, xv-xx (xviii-xx); Nissen, P. “Mystiek van de Kartuisers.” In Baers, J., G. Brinkman, A. Jelsma & O. Steggink (reds.) 2003. *Encyclopedie van de mystiek: fundamente, tradities, perspectieven*. Kampen/Tielt: Kok/Lannoo, 597-602, (601). Guinan, *ibid.*, 19.

⁸⁴³ ⁸⁴⁴ Oor die impak op die aantal Kartuiserkloosters wat meegebring is deur die Reformasie, die onderdrukking van kloosters in Oostenryk, Lombardye en Vlaandere deur Keiser Josef II, die Franse Revolusie, en 19de-eeuse antiklerikale optredes in Portugal, Spanje en Italië, sien Wielander, E. 1998. *Kartäuser und Pastoral*. Analecta Cartusiana 147. Salzburg: IAA, 5-7.

⁸⁴⁵ Amptelike Kartuiserwebblad, aanlyn besoek 10 Junie 2008: <http://www.chartreux.org/en/frame/html>.

⁸⁴⁶ Guigo se “Gebruike”/Reël is in 1133 deur pous Innocentius II goedgekeur. Die eerste algemene kapittel, met deelname van al die priors van die verskillende Kartuiserkloosters – soos vandag nog, onder presidentskap van die prior van La Grande Chartreuse – en daarmee saam die amptelike begin van die orde het eers in 1141 plaasgevind.

die geheel hersien, die eerste keer sedert die 12de eeu. Tog: “The goal of sanctification through total silence and individual solitude was never changed.”⁸⁴⁷ Dit is na hierdie *Consuetudines* en die toevoegings daartoe dat ons ons kan keer vir insae in die Kartuiserleefwyse en -spiritualiteit.

3.2 Die Kartuiserleefwyse

Guigo I se *Consuetudines* beslaan 80 hoofstukke en wentel hoofsaaklik om die koorgebed (“Divine Office”/*Opus Dei*) en die lewe in die sogenaamde “boonste en onderste huise”. Dit weerspieël ook die ekstreme aard van Kartuisermonastiek.⁸⁴⁸ Onder leiding van die prior/prioeres⁸⁴⁹ moes die koormonnike/-nonne, wat 19 tot 20 uur van elke dag in afsondering deurgebring het, in die “boonste huis” bly – elkeen in sy/haar eie, afsonderlike kloostersel. Die Kartuisers het van ander ordes verskil deurdat hulle ’n groepskluisenary gestig het waarin die individu ’n lewe van afsondering binne die konteks van ’n ondersteunende gemeenskap kan lei. Elke monnik het in sy eie sel geslaap (in teenstelling daarmee het die destydse monastieke slaapsale gebruik). Hulle het daagliks in die kerk byeengekom vir net twee van die monastieke dienste: die aandgebed (*vespers*) en die nagwaak (*matins*). Anders as in ander ordes, is die liturgie van die tradisionele oorblywende ses dienste in die privaatheid van die sel opgesê. Kartuiserdienste was ook baie eenvoudig, met ’n verbod op musiekinstrumente, en nie vergelykbaar met byvoorbeeld die Cluny-kloosters se lang en indrukwekkende dienste, wat gesing is, óf hulle optogte, gewade en ritueel nie. Kartuisers het die res van die tyd in hulle sel deurgebring, waar elkeen sy eie ete (een per dag in die somer en twee in die winter) berei het (in 1276 het die Algemene Kapittel van die orde besluit dat, omdat hierdie gebruik te veel inbreuk op gebed maak, kos in ’n sentrale kombuis gemaak en na elke lid gebring sal word – maar via ’n luik in die sel oorhandig sal word). *Gemeenskaplike* maaltye, so ’n intrinsieke deel van ander kloosterlinge se bestaan, het net op groot kerkfeesdae en Sondae plaasgevind. Die namiddag van sulke dae was ook die enigste tyd waarin gesprek tussen die monnike toegelaat is (in ander kloosters was daar daaglikse rekreasietyd); andersins het ’n absolute stiltegebod gegeld. Die graad

⁸⁴⁷ Hill, *ibid.*

⁸⁴⁸ Ander nuttige vroeë bronne oor die Kartuiserbestaan sluit in Petrus die Eerwaardige se *De miraculis* en die Benediktynse ab Guibertus van Nogent (1053-1125) se beskrywing, in sy *Vita*, van sy besoek in ongeveer 1115 aan La Grande Chartreuse.

⁸⁴⁹ Ten einde die voortbestaan van hulle eiesoortige lewenswyse te beskerm, het die Kartuisers altyd geweier dat hulle kloosters tot abdye en hulle priors/-esse tot abte/-disse verhef word – weens al die voordele en verpligtings daaraan verbonde.

van fisieke soberheid was hoog: Maaltye was eenvoudig en vegetaries – om vleis te eet, was in geen omstandighede toegelaatbaar nie. Maandae, Woensdae en Vrydae is gevas op brood en water, klere was van growwe materiaal, en goud en silwer was verbode in kerkversiering. Kartuiserkloosters het vroeg reeds ’n kenmerkende boustyl ontwikkel – van selle geranskik om ’n bedekte kloostergang, elk met sy eie badplek en ommuurde tuintjie vir maksimumafsondering. Die ekstreme aard van die Kartuiserbestaan en die oogmerke daarvan (afsondering, stilte en kontemplasie) het gesorg dat die aantal monnikke per klooster min gebly het; die norm was twaalf tot sestien. Leclercq et al. som die unieke aard van die Kartuiserleweniswyses so op:

“Carthusian life is distinguished from other forms of monastic life by the keeping of the cell; in its vocation to solitude and contemplation it takes as its models the ancient fathers of monasticism. What it has of the common life is in order to a solitude whose end is prayer”.⁸⁵⁰

In die “onderste huis”, onder leiding van die prokurator as verteenwoordiger van die prior, het die lekebroeders (dit is, monnikke wat nie as priesters gewy is nie, die sogenaamde *conversi*) gewoon. Die instelling van lekebroeders – die klooster se handarbeiders – was ’n noodsaaklike element in die kontemplatiewe kloosterlewe van destyds, en die groot grondbesitterkloosters (soos die Benediktyne en Cisterciënsers) het uitgebreide gebruik daarvan gemaak. Die *conversi* het dieselfde Benediktyense geloftes as die koormonnikke/-nonne afgelê – dié van stabiliteit (dit is, om nooit na ’n ander klooster, selfs binne dieselfde orde, oor te gaan nie), gehoorsaamheid en “conversion of manners”. Hulle het egter ’n vereenvoudigde liturgiese rooster gevolg, waarby hulle ander verpligtings kon inpas.

Hoewel Kartuisers vandag nie meer op beddens van strooi slaap nie, en die growwe boeteklede (*hairshirts*) en die streng vas op brood en water drie dae van die week iets van die verlede is, volg hulle – veral wat hulle volkome afsondering en stilte betref – steeds hierdie unieke leweniswyse.⁸⁵¹ Hulle volg steeds die uiters beperkte tradisionele vorm van rekreasie: Vrye kontak met medekloosterlinge word beperk tot

⁸⁵⁰ Leclercq, J., F. Vandenbroucke & L. Bouyer 1968. *The spirituality of the Middle Ages*. London: Burns & Oates, 157.

⁸⁵¹ Vir die geringe mate waarin veranderinge – selfs in die verligte era ná die Tweede Vatikaanse Konsilie – aan Kartuisergebruik gemaak is, en dan hoofsaaklik beperk is tot die opheffing van verskil in in status, kleredrag en deelname in koorgebied tussen koormonnikke en lekebroeders, sien Wielander, *ibid.*, 45. Vgl. ook die amptelike Kartuiserwebblad, *ibid.*, vir ’n uiteensetting van die dag van ’n Kartuiser.

twee namiddae per maand en besoeke deur familie tot *twee per jaar*. Andersins word geen besoekers toegelaat nie, behalwe reïtante wat ’n eie Katuiserroeping kom toets. Koerante, televisie en internet word in beginsel nie gelees, gekyk of gebruik nie. Wanneer die wêreld om 19:30 nog wakker is, gaan hulle slaap en wanneer die meeste mense al slaap of regmaak om te gaan slaap, staan hulle elke nag om 23:30 op vir gebed in hulle selle, gevolg deur ’n twee of drie uur lange nagdiens en dan nog stilgebed daarna in die sel.

3.3 Kartuiserspiritualiteit

Hoewel sommige elemente van die Kartuisers se ekstreme soberheid vandag getemper is, het hulle doelwitte⁸⁵² beslis onveranderd gebly. Die ekstreme soberheid van leefwyse wat bestaan het en steeds bestaan, die liggaamlike askese, die armoede, die eensaamheid, die stilte⁸⁵³ – dit alles staan ten volle in diens van hulle doelwit, wat die Kartuiser dom Yves Gourdel in die *Dictionnaire de spiritualité* beskryf as: “l’union à Dieu dans la contemplation,” of: “glorifier Dieu par une vie entièrement et uniquement consacrée à le contempler et à l’aimer, vivre de Dieu et pour lui”⁸⁵⁴.

Volgens Nissen is die beste beskrywing van die Kartuiserspiritualiteit vervat in die woorde van Bruno, die patriarg van die orde: “maagdelikheid van die gees” (*virginitas mente*) en “suiwerheid van hart” (*puritas cordis*):

“Bruno beskryf haar als een toestand waarin de mens het oog verwerf ‘door welks reinheid en puurheid men God kan aanschouwen’, nadat God op zijn beurt door ‘de serene blik’ van dit oog ‘als door een liefdespijl’ geraakt is.”⁸⁵⁵

Nissen beskryf die Kartuisers se soeke na God as ’n beweging deur steeds krimpande konsentriese sirkels, van die sirkel van die Kartuiserklooster (wat in die monastieke

⁸⁵² Vgl. hfst. 33 van die Franse weergawe van die **1987** *Statues de l’Orde Cartusien*: “Notre application principale et notre vocation sont de trouver Dieu dans le silence et la solitude” (“Ons grootste ywer en ons roeping is om God te vind in stilte en in afsondering”; aangehaal deur Wieland, *ibid.*, 43 voetnota 93).

⁸⁵³ Vgl. Wasserman (*ibid.*, 18-21) se samevatting van Kartuiserspiritualiteit onder drie terme: *simplicitas*, *antiquus rigor* en *solitudo*.

⁸⁵⁴ Dit is, “vereniging met God in kontemplasie” en “om God te verheerlik deur ’n lewe wat volkome en uitsluitlik daaraan gewy is om Hom te kontempleer en Hom lief te hê, om uit God en vir Hom te leef” (aangehaal deur Guinan, *ibid.*, 27).

⁸⁵⁵ Nissen, *ibid.*, 599. Vgl. Guinan (*ibid.*, 29), wat die geestelike temas van afsondering, liefde en wysheid in Bruno se werk uitwys: Wysheid is die “port secret, tranquille et sûr” (“die geheime hawe, kalm en veilig”) waar die siel in die rigting van die hemel werk, terwyl in die vermenging van kennis en liefde “il s’unit au Bien parfait, il se rassasie de Dieu, seul désir de son âme” (“hy homself verenig met die Een wat volmaak goed is, hom vul/versadig met God, die enigste begeerte van sy siel”).

tradisie die “woestyn” verteenwoordig, die plek waar die mens aan sigself oorgelewer is en sigself agter niemand kan verberg nie) na die sirkel van die kloostersel (waar die Kartuiser die grootste deel van sy kloosterlewe alleen in gebed en meditasie deurbring). Maar ook dit is net ’n hulpmiddel na die binneste sirkel: “de cel van het eigen innerlijk”⁸⁵⁶. Dit is daar – volgens Nissen, met verwysing na Bruno en na Guigo I se parafrase van Klaagliedere 3:28 in sy *Consuetudines* – waar “[d]e eenzame zit en zwijgt, en verhef zich boven zichzelf”; waar die Kartuiser *redire in se* (“inkeer in sigself”) en *habitare secum* (“woon by sigself”).⁸⁵⁷ Dáár is die Kartuiser uiteindelik nie meer alleen nie, maar betree hy die intimiteit van God se teenwoordigheid.⁸⁵⁸

In ons “gesprek” met die Kartuisers sal geen ander vorm van Christelike lewenswyse⁸⁵⁹ seker méér “anders”, vreemd en ekstreem vir hedendaagse, Gereformeerde Christene voorkom nie. Ek reken dat ’n gesprek met ’n Kartuiser vandag of ’n besoek aan ’n Kartuiserklooster – die normale monastieke deugde van armoede, selibaatheid en onvoorwaardelike gehoorsaamheid, die oënskynlik volkome verlies van individualiteit en bewegingsvryheid, die streng reëls van (selfs onderlinge) afsondering en stilte – vir ’n Gereformeerde ongetwyfeld ’n soortgelyke ervaring van “andersheid” en vreemdheid sal wees as dié van Tracy in sy dialoog met die Boeddhisme. Kan ’n ekstremer vorm van (geïnstitutionaliseerde!) wêreldmyding vandag in die Christendom bestaan? Eweneens sal die Kartuisers *spiritualiteit* vir hedendaagse Gereformeerde ore vreemd voorkom en hulle opvatting van kontemplatiewe elitisme bevestig.⁸⁶⁰ Daar kan tereg gevra word: Met hulle geweldige

⁸⁵⁶ Ibid., 599. Vgl die Kartuiserwebblad, *ibid.*: “Our primary application of our vocation is to give ourselves to the silence and solitude of the cell. It is the holy ground, the area where God and his servant hold frequent conversations, as in between friends. There, the soul often unites itself to the Word of God, bride to the groom, the earth to the sky, man to the divine.”

⁸⁵⁷ Nissen, *ibid.* Guigo staaf dit ook deur te wys op die lang lys van Ou- en Nuwe-Testamentiese figure aan wie “al die groot en meer subtile geheime” (*omnia pene maiora et subtiliora secreta*) geopenbaar is – nie in skares nie, “maar aan God se dienaars wanneer hulle alleen is ... en omsigtiger oor iets wou mediteer, vryer wou bid of van aardse dinge weggeruk wou word deur ekstase van die verstand [*per mentis excessum*]” (my vertaling van Nissen se vertaling van *Consuetudines Guigonis*, 80.4 – LDH). Die lys sluit in die tradisionele bybelse argetipes van mistieke kontak met God: Isak en Jakob (80.5), Moses en Elia (80.6), Jeremia (80.7-8), Johannes die Doper (80.9) en Jesus self (80.10). Vgl. McGinn, *ibid.*, 356 en Wassermann, *ibid.*, 20.

⁸⁵⁸ Oor die spiritualiteit van Guigo I, sien ook Chalamet, C. 1998. *Spiritualité et méditation chez Guiges I^{er}, prieur de Chartreuse*. Analecta Cartusiana 145. Salzburg: IAA.

⁸⁵⁹ Hier moet in gedagte gehou word dat, vir Tracy, interpretasie/gesprek nie beperk is tot klassieke in die vorm van tekste nie – ook rituele, gebeure, persone en sekerlik ook leefwyses sal beskou word as “teks” met eie “verstaanshorisonne” wat dié van die gespreksgenoot uitdaag; vgl. *AI*, 108-109.

⁸⁶⁰ Vergelyk byvoorbeeld die beroemde brief van Willem van St. Thierry – self ’n Cisterciënser, maar diep beïndruk deur die Kartuisers se toewyding – wat hy geskryf het ter aanmoediging van die novise van die Kartuiserklooster van Mont Dieu in Frankryk ná ’n besoek daar: “It is for

klem op kontemplatiewe gebed, wáár sien ons by die Kartuisers – waar is daar hoegenaamd plek vir – die gewaardeerde Benediktynse monastieke tradisie van *ora et labora*; waar vind ons enige aanklank, hoe gering ook al, by ons eie sterk en geliefde Gereformeerde werksetiek? Kortom: Waar vind ons die aksie te midde van ’n oënskynlike eksklusiewe klem op kontemplasie? Wat ons tot dusver van die Kartuisers gesien het, bevestig bogenoemde voorveronderstellings en opinies oor die kontemplatiewe lewe en die mistiek. Dit is egter net mooi op hierdie punt dat die Kartuisertradisie van *praedicare manibus* hierdie voorveronderstellings uitdaag en waar ons – in Tracy se terme – die terrein betree van “ooreenkomste-te-midde-van-verskille”.

3.4 Die Kartuisertradisie van *praedicare manibus*

In die Kartuisertradisie is daar wel voorsiening vir werk, vir aksie, maar dan werk of aksie wat by hulle leefwyse pas. Dat aksie naas kontemplasie nodig is, het Bruno alreeds erken, maar dis veral Guigo I wat dit beklemtoon het. In sy *Consuetudines* praat hy van *praedicare manibus* (“preek met die hande”). Binne die Kartuiserorde sou dit die vorm aanneem van die sogenaamde “apostolaat van die pen” en die tradisie van *contemplata aliis tradere*.⁸⁶¹

3.4.1 DIE KARTUISERTRADISIE VAN DIE APOSTOLAAT VAN DIE PEN

Handearbeid was noodsaaklik in enige outentieke monastiek, maar vir die doeleindes van die Kartuisers moes dit in die sel verrig kon word. Buiten meditasie, die bestudering van die Bybel, en vokale en kontemplatiewe gebed beveel Guigo I daarom veral die maak van boeke (kopiëring, illustrering en bindwerk) sterk aan in die orde se statute. Wanneer hulle by die kloostergemeenskap aansluit, is monnike geleer om te skryf. Die Kartuisers het deur hulle kopiëring ’n belangrike funksie in die destydse kerk vervul. In hierdie verband wys Haas daarop dat:

others to serve God, it is for you to cling to him; it is for others to believe in God, know him, love him, and revere him; it is for you to taste him, understand him, be acquainted with him, enjoy him ... you have shut out the world, whole and entire, from yourselves and shut up yourselves, whole and entire, with God” (William of St. Thierry 1980. *The golden epistle: A letter to the brethren of Mont Dieu*. (Transl. T. Berkeley.) Kalamazoo, MI: Cistercian Press, par. 16, 31.

⁸⁶¹ Streng gesproke onderskei geleerdes nie tussen hierdie twee vorme nie, maar vir die doeleindes van hierdie ondersoek word dit gedoen om ’n nuanseverskil te belig wat betref eie en andere se kontemplatiewe pennevrug.

“The true significance of the mediating role of the Carthusians in medieval spiritual life and in medieval spirituality has in no way been properly recognized. The charterhouses were places which, precisely by their quiet and peace, invited the adoption and organization of the mystical currents and tendencies of the time. Thus they became clearinghouses in which mystical and ascetic texts were collected, copied, translated and further distributed.”⁸⁶²

Dit is hierdie monastieke aktiwiteit wat Leclercq *die apostolaat van die pen* noem, waarvan hy die oorsprong terugspoor tot by Cassiodorus in die 5de eeu. Leclercq verwys na Petrus die Eerwaardige (ca. 1092-1156), die ab van Cluny, wat oor die werk van die monnik in afsondering die volgende gesê het:

“He cannot take to the plow? Then let him take up the pen; it is much more useful. In the furrows he traces on the parchment, he will sow the seeds of divine words ... He will preach without opening his mouth; without breaking silence, he will make the Lord’s teaching resound in the ears of the nations; and without leaving his cloister, he will journey far over land and sea.”⁸⁶³

Hierdie sentiment het Guigo I beslis gedeel: “It was not only that the founder [van die Kartuisers], being refugee schoolman, regarded intellectual pursuits as an integral part of the contemplative life; for Guigo, books had a missionary purpose – they were the means of disseminating the word of God.”⁸⁶⁴ Vgl Guigo se *Consuetudines*:

“Libros quippe tamquam sempiternum animarum nostrarum cibum cautissime custodiri et studiosissime volumes fieri, ut quia ore non possumus, dei verbum *manibus praedicemus*”⁸⁶⁵ [my beklemtoning – LDH].

⁸⁶² Haas, A.M. 1988. “Schools of Late Medieval mysticism.” In Raitt, J. (Collab. B. McGinn & J. Meyendorff.) *Christian spirituality: An encyclopedic history of the religious quest. High Middle Ages and Reformation*. London: SCM, 140-75. Vgl. Nissen, *ibid.*, 597: “De ... kartuizers heeft, vooral in de late Middeleeuwen, een belangrijke rol gespeeld als intermediair tussen verschillende mystieke tradities en als verspreider van mystiek gedachtegoed in een bredere lezerskring.”

⁸⁶³ *Ibid.*, 123. Vgl. ook die opskrif van die katalogus van die Cisterciënserabdy van Ter Doest in die 14de eeu: “Since the monks cannot preach the word of God by word of mouth, let them do so with their hands. The books we transcribe are so many proclamations of the truth” (*ibid.*). Sien ook Van Dijk, R.Th.M. O. CARM. 1993. “Geert Grote und die Volkssprache bei Kartäusern.” In Hogg, J. (ed.) *Die Kartäuser und ihre Welt – Kontakte und gegenseitige Einflüsse*. Analecta Cartusiana 43. Band 1. Salzburg: IAA, 140-59. Van Dijk noem ook dat, anders as wat dikwels die geval was, hierdie aktiwiteit van die Kartuisers geensins gemik was op aanvullende finansiële inkomste nie: “Die Kartäuser waren finanziell genügend gesichert; kein Kartäuser brauchte um des Lebensbedarfs willen *pro pretio* Bücher zu schreiben.”

⁸⁶⁴ Lawrence, *ibid.*, 159.

⁸⁶⁵ “Boeke wil ons versigtig bewaar as die ewigdurende voedsel van ons siele, en ons wil hulle met ywer maak sodat ons, omdat ons nie met die mond [kan preek] nie, die woord van God met ons hande sal preek” (*Consuetudines Guigionis* 28.3-4, aangehaal in Wassermann, *ibid.*, 27). Vgl.

Vanaf die vroegste tye, dus, het die Kartuisers hierdie apostolaat beoefen. Guigo I se *Consuetudines* maak ook uitdruklik vir hierdie apostolaat voorsiening met verwysing daarna dat skryfbehoeftes aan elke monnik in die klooster verskaf moet word.⁸⁶⁶ Guibertus van Nogent verwys reeds in 1115 na die bestaan van 'n uitsonderlike biblioteek by La Grande Chartreuse.⁸⁶⁷ Ook Willem van St. Thierry en Petrus die Eerwaardige het getuig van hierdie apostolaat onder die Kartuisers.⁸⁶⁸ Adam van Dryburgh vermeld dit uitdruklik (in sy *De quadripartito exercitio cellae* – sien hier onder), asook Guigo II (in sy *Scala claustralium* – sien hier onder).⁸⁶⁹

Daar is 'n ander aspek van Kartuiseraktiwiteit wat in die 15de eeu ontwikkel het en wat met hulle apostolaat van die pen en hulle beroemde biblioteke verband hou.⁸⁷⁰ Laat in die 15de en vroeg in die 16de eeu is daar getuigenis van aansienlike uitleen van boeke uit die Kartuiserkloosters se biblioteke aan nie-Kartuisers, selfs nie-kloosterlinge, onder meer aan uitgewers en studente.⁸⁷¹ Martin verwys na 'n voorwoord tot 'n kodeks van werke oor die Kartuiserbestaan uit die Kartuiserbiblioteek van Basel wat dit stel dat hierdie werke versamel is “so that it could be loaned for the edification of interested outsiders ... the immense libraries ... are now made accessible to people

Gründler, O. 1988. “*Devotio moderna*.” In Raitt, J. (Collab. B. McGinn & J. Meyendorff.) *Christian spirituality: An encyclopedic history of the religious quest. High Middle Ages and Reformation*. London: SCM, 176-93 (188).

⁸⁶⁶ Vgl. hfst. 28: “Ad scribendum vero scriptorium, pennas, cretam, pumices duos, cornua duo, scalpellum, unum, ad radenda pergamina novaculae sive rasoria duo, punctorium unum, subulam unam, plumbum, regulam, postem ad regulandum, tabulas, graphium. Quod si fater alterius fuerit – quod apud nos raro valde contingit, omnes enim pene quos suscepimus, si fieri potest scribere docemus – habebit artis sue instrumenta convenientia” (aangehaal deur Lehmann, P. 1973. “Bücherliebe und Bücherpflege bei den Kartäusern.” In *Miscellanea Francesco Ehrle*. Vol. 5. Studi e Testi 41. Roma: Biblioteca Apostolica Vaticana, 364-89 (367).

⁸⁶⁷ “Although they subject themselves to complete poverty, they are accumulating a very rich library. The less their store of worldly goods, the more they toil laboriously for that food which does not perish, but endures forever” (Guibertus of Norbent vertaal en aangehaal deur McGinn, *Growth*, 354). Vgl. McGinn, *Growth*, 344 en Guinan, *ibid.*, 15, asook Du Moustier, *ibid.*, 293 oor die Kartuisertradisie van boeke versamel: “Non distant libros scribere, componere ...” Die bestudering van die biblioteekatalogi van bestaande en eertydse Kartuiserbiblioteke is selfs vandag nog een van die mees ondersoekte aspekte van die Kartuisernalatenskap. Vir voorbeelde daarvan, sien Lehmann, *ibid.*, asook die onlangse publikasie van bykans 500 bladsye van Lorenz, S. et al. 2002. *Bücher, Bibliotheken und Schriftkultur der Kartäuser*. Contubernium. Band 59. Stuttgart: Franz Steiner.

⁸⁶⁸ Vgl. Petrus die Eerwaardige: “Silentio, lectioni, orationi, atque operi manuum, maxime in scribendis libris irrequieti insistent” (aangehaal in Lehmann, *ibid.*, 366).

⁸⁶⁹ Wassermann, *ibid.*, 28.

⁸⁷⁰ Sien Martin, D.D. 1992. *Fifteenth-century Carthusian reform: The world of Nicholas Kempf*. Studies in the history of Christian thought. Vol. XLIX. Leiden/New York, NY/Köln: Brill, 230-36.

⁸⁷¹ Kartuiserbiblioteke het die uitleen van hulle boeke tot op daardie tydstop beperk tot ander Kartuiser- of ten minste ander kloosterbiblioteke, 'n gebruik onder Kartuisers waarvan Guibertus van Nogent én Petrus die Eerwaardige al in die 12de eeu getuig het.

from all literate walks of life!”⁸⁷² Die regverdiging wat in die voorwoord gebied word, is: Die kopiëring van hierdie werke is *in ooreenstemming met die praedicare manibus-passasie uit die Consuetudines Guigonis!*

Hierdie uitleen van boeke hou ook verband met ’n ander aspek van die Kartuisers se apostolaat van die pen, naamlik hoe dit oorgegaan het in ’n “apostolaat van die drukpers” ná die ontwikkeling van die boekdrukkuns in die 15de eeu. Witkowski gee ’n oorsig van die impak van hierdie ontwikkeling op die Kartuiserorde, nie net in die samewerking tussen Kartuisers en private drukkers nie, maar ook in die ontstaan van heelparty drukperse wat sedert die 15de eeu deur die orde self bedryf is “to ... promote in this way their monastic impact on religious and social life”.⁸⁷³ Martin verwys ook na die Duitse Kartuiser Werner Rollevinck, wat “[a]lluding to the opening of Gregory the Great’s *Regula pastoralis* ... went so far as to describe printing as the *ars atrium*, a new means of pastoral care”⁸⁷⁴. Hy wys ook uit dat die Kartuiserbiblioteke van Parys en Nürnberg onder die eerste bronne was waaruit tekste vir party van die eerste gedrukte boeke verkry is. Volgens hom het die Kartuisers van Keulen, met hulle “splendid library and vigorous spiritual and intellectual life ... sought to transform *preaching by hand* into preaching through publishing, including, for a time, a press in the cloister itself (something ... unusual for Carthusians, even for the urban houses)”⁸⁷⁵ [my beklemtoning – LDH].

3.4.2 DIE KARTUISERTRADISIE VAN CONTEMPLATA ALIIS TRADERE

“[C]ontemplata aliis tradere – the handing down of the fruits of contemplation – has always been a tradition of western monasticism. Catholic spirituality, indeed, comes largely from monks and religious. Their intervention in the affairs of the Church was constantly demanded because it was felt that they had something very special to contribute.”⁸⁷⁶

⁸⁷² Martin, *ibid.*, 231, 233.

⁸⁷³ Sien Witkowski, R. 2001. “The Carthusians and the print revolution.” In Hogg, J., A. Girard & D. le Blévec (eds.) *Die Kartäuser und die Künste ihrer Zeit*. Band 3. *Analecta Cartusiana* 157. Salzburg: IAA, 33-52 (52).

⁸⁷⁴ Martin, 1992, 233.

⁸⁷⁵ *Ibid.*, 234. Hierdie Kartuiserdruckpers het in die 16de eeu uitgawes van die werke van Tauler, Van Ruysbroeck, Sint Gertrude, Herp en ander mistici die lig laat sien – veral die *Opera omnia* van De Rijkel (Du Moustier, *ibid.*, 294).

⁸⁷⁶ King, *ibid.*, 429.

Hierdie ideaal word vir die eerste keer geformuleer as *contemplata aliis tradere* deur Tomas Aquinas in sy *Summa theologiae*. Hy verklaar egter dat dit toe lank reeds bestaan het, en bied vir Gregorius die Grote (in dié se *Homilia in Ezechielem*) as gesag. In hoofstuk 2, paragraaf 2.2.1.4.a, het ek verwys na Aquinas se poging tot versoening van aksie en kontemplasie. Daar is gewys op die bydraes wat hy gelewer het tot die diskoers oor die verhouding tussen aksie en kontemplasie, en dat hy die noodsaak van beide in die Christelike lewe benadruk het – al lyk dit nietemin uit sekere van sy werke asof hy kontemplasie tóg as die meer verhewe element gesien het. ’n Belangrike bydrae wat Aquinas egter tot die diskoers oor aksie vis-à-vis kontemplasie maak, is juis sy stelling in *Summa theologiae* II-II, 188.6 – waarskynlik teen die agtergrond van die kontroversie oor die legitimiteit van die Dominikaanse *vita mixta* waarin aksie, maar van ’n baie besondere soort, skynbaar selfs bo kontemplasie verhewe is:

“Sic ergo dicendum est quod opus vitae activae est duplex. Unum quidem quod ex plenitudine contemplationis derivatur, sicut doctrina et praedicatio ... Et hoc praefertur simplici contemplationi. *Sicut enim maius est illuminare quam lucere solum, ita maius est contemplata aliis tradere quam solum contemplari.* Aliud autem est opus activae vitae quod totaliter consistit in occupatione exteriori, sicut eleemosynas dare, hospites recipere, et alia huiusmodi. Quae sunt minora operibus contemplationis”⁸⁷⁷ [my beklemtoning – LDH].

Dit is juis hierdie ideaal van *contemplata aliis tradere* wat die Kartuisers ook ter harte geneem het.⁸⁷⁸

Die Kartuisers het ’n lang en indrukwekkende lys van geestelike skrywers opgelewer deur hulle geskiedenis heen. **Guigo I** self was een, waarvan sy *De contemplatione* byvoorbeeld getuig. Hy is egter veral bekend vir sy *Meditationes*, ’n

⁸⁷⁷ “Dus moet ons sê dat die werk van die aktiewe lewe tweeledig is. Een vloei voort uit die volheid van kontemplasie, soos lering en prediking ... En hierdie [werk] is meer verhewe as eenvoudige kontemplasie. *Want soos dit beter is om te verlig as om slegs te skyn, so is dit beter om die vrug van kontemplasie aan ander te gee (oor te dra) as om net te kontempleer.* Die ander werk van die aktiewe lewe bestaan volkome uit uiterlike bedrywigheide, soos om aalmoese te gee, gaste te ontvang, en ander soortgelyke dinge. Hierdie [lg.] is minder uitnemend as die werke van kontemplasie”.

⁸⁷⁸ *Contemplata aliis tradere* is ’n belangrike kenmerk ook van Dominikaanse spiritualiteit (Woods, R. O.P. 1998. *Mysticism and prophecy: The Dominican tradition*. Maryknoll, NY: Orbis, 25). Dáár verwys dit egter in eerste instansie na ’n apostolaat van prediking, ’n opsie wat nie vir die Kartuisers – met hulle ekstreme afsondering – bestaan het nie. Vgl. ook Jones, Br. D.O. PRAEM. 1995. “The tension in the psyche of the man of prayer: Between active and contemplative life.” In Hogg, J. (ed.) *The mystical tradition and the Carthusians*. Vol. 3. Analecta Cartusiana 130. Salzburg: IAA, 15-39 (20-21). Vgl. Cullinan, E.G. 1986. *Contemplation as the basis of the Christian life in St. Thomas’s treatise on the New Law*. Dissertatio ad doctorum in theologia morali cosequendum. Roma: Pontifica Università Lateranese, 134-35; McGinn, *Growth*, 325.

versameling kommentare op die kernegeheimnisse van die Christelike geloof en hoe introspeksie toon dat die siel faal in alle eie pogings om daarvolgens te leef.⁸⁷⁹ Ons moet hier egter ook op sekere ander Kartuiserskrywers let, juis omdat in sommige se werk die “aksiekarakter” daarvan baie duidelik na vore kom. Dit voorsien uitdruklik vir ’n wyer gehoor, nie gerig net op Kartuisers of selfs net op kloosterlinge nie.

Nog ’n bekende Kartuiserskrywer was **Adam van Dryburgh** of Adam Scotus (ca. 1140 – ca. 1212), ’n gebore Skot en eertydse ab van die Premonstratenserklooster van Dryburgh voordat hy in 1184 by die Kartuiserklooster van Witham in Engeland aangesluit het. Volgens McGinn is die bekendste van Adam se werke, *De quadripartito exercitio cellae* (“Die viervoudige werk van die sel”) (ca. 1190), “a witness to how systematic treatments of the spiritual life were becoming a part of Carthusian study and writing (thus anticipating the role that Carthusian mystical treatises were to play in the later Middle Ages)”⁸⁸⁰. Dit bevat nie net een van die mees gedetailleerde Middeleeuse definisies van kontemplasie nie, maar ook gereelde aanhalings van en kommentaar op passasies van Pseudo-Dionisius se apofatiese mistiek. Veral belangrik vir ons is Adam se vergelyking van die Kartuisermonnik se sel met die paradys, wat deur vier riviere gevoed word: die lees van heilige tekste (*lectio*), suiwer meditasie (*meditatio*), suiwer gebed (*oratio*), en nuttige hande-arbeid (*opus manuum*), waarvan die *opus speciale* die skryf en oorskryf van boeke is.⁸⁸¹ Hy gee ’n beskrywing van agt modi van meditasie wat eintlik ’n weg voorstel van die oordenking van die bybelse beeld van die verlossingsgeskiedenis tot waar die siel “geestelike en verborge dinge” hoor. Die vierde stap is egter, opvallend genoeg, *medelye met ander*; die sesde, weer, is nadenke oor die voorbeeld van die *dade* van Christus en die heiliges.⁸⁸²

⁸⁷⁹ Vgl. Martin se insiggewende opmerking m.v.n. “Meditatio 370”: “For Guigo mysticism is not some rarified deification or bright vision but rather it is to be what God intended one to be, namely, to love, to enter into the *perichorêsis* of the inner life of the Trinitarian relations. Contemplation is simply to abide in love, in the words of St. John’s Gospel” (Martin, D.D. 2000. “Reform without revolution: *Discretio* as the legacy of the Carthusians.” In Hogg, J. et al. (eds.) *Das Erbe der Kartäuser. Akten des III. Internationalen Kartäuserkongresses in der Kartause Ittingen vom 1.-5. Dezember 1999*. Analecta Cartusiana 160, 170-84. Vgl. ook Martin se bespreking van Guigo I se *De contemplatione* en die invloed daarvan in Hugh of Balma & Guigo de Ponte 1997, 47-54, 59-60.

⁸⁸⁰ Ibid., 360. Vgl. Adam van Dryburgh. 1974. *Six Christmas sermons*. (Introd. & transl. M.J. Hamilton.) Analecta Cartusiana 16. Salzburg: Institut für Englische Sprache und Literatur, 23-24.

⁸⁸¹ Adam het ook op versoek geskryf – byvoorbeeld, sy *De tripartito tabernaculo* (op versoek van die Benediktynse ab van Kelso; ongeveer 1180) en ’n werk oor die Ons Vader, *Super dominicam orationem* (op versoek van Hubert Walter, die aartsbiskop van Kantelberg; 1193-1205) (Adam van Dryburgh, *ibid.*, 24-26). Vgl. ook Jones, 1995, 25.

⁸⁸² Dit is juis Adam van Dryburgh wat dien as Jones se gevallestudie van ’n “man of prayer between active and contemplative life” – vgl. Jones, *ibid.*, 1995, 22-37, asook sy 1996-artikel: “Adam Scot: The tension in the psyche of the man of prayer between active and contemplative life.” In

Daar is reeds in hoofstuk 2 (paragraaf 2.1.2.3) verwys na **Guigo II** (1140-1193), die negende prior van die moederhuis. Hoewel hy verskeie boeke geskryf het, is veral sy *Scala claustralium* ("Die leer ["ladder"] van die kloosterlinge"), ook genoem die *Scala paradisi*, van groot belang. Daarin gee hy die klassieke uiteensetting van die vier momente van gebed wat met die *lectio divina* geassosieer word: *lectio*, *meditatio*, *oratio* en *contemplatio*.⁸⁸³ Die idee van 'n leer was nie nuut onder monastieke skrywers nie (die Reël van Benediktus bevat 'n hele hoofstuk oor die leer van nederigheid, en die 14de-eeuse Augustynse kanunnik Walter Hilton het byvoorbeeld *Scala perfeccionis* geskryf). Wat egter verstommend is om by Guigo aan te tref, is nie net sy aandrang en erkenning dat dit nié die enigste manier is om tot God te nader nie, maar ook sy uitdruklike verklaring dat *kontemplasie binne bereik van alle gelowiges is*. Hierdie boek van hom was nie net op medemonnike gemik nie, maar ook op leke, en dit wou hulle 'n manier bied om kontemplasie te beoefen. Dié werk was van een van die populêrste Middeleeuse geestelike werke, en meer as een honderd manuskripte daarvan het oorleef. Dit is ook in die Middeleeue reeds in verskeie tale vertaal, onder meer in Middel-Engels as *A ladder of fure rones by the which men mowe wele clyme to heven*.⁸⁸⁴

Ludolf van Sakse (d.1 378), die invloedrykste Middeleeuse Kartuiserskrywer, het in 1340 sy Dominikaanse broederskap verlaat en by die Kartuisers aangesluit. Hy was van 1343 tot 1348 prior van die Kartuiserklooster van Koblenz, en is in 1377 in die Kartuiserklooster van Straatsburg oorlede. Sy *Vita Jesu Christi* is 'n lang meditasie oor Christus se lewe waarin elke stadium daarvan die onderwerp is van nadenke wat tot gebed moet lei. Ludolf se geweldige geleerdheid en sy gebruik van gesag uit die kerklike tradisie het daartoe gelei dat hierdie werk van hom al deur kommentatore daarop 'n *Summa evangelica* genoem is.

"The reader was expected, first of all, to make the scenes in the life of Jesus really present. 'Although many facts are here related as if they happened in the past,' wrote Ludolph, 'you must meditate upon them all as if they are happening in the present.' By conforming to his divine exemplar, the reader could make the Word-

Hogg, J. (ed.) *The mystical tradition and the Carthusians*. Vol. 11. Analecta Cartusiana 130. Salzburg: IAA, 1-37.

⁸⁸³ Casey, M. 1995. *Sacred reading: The ancient art of lectio divina*. Ligouri, MS: Ligouri/Triumph, 60. Vir 'n samevatting van hierdie uiteensetting, sien hfst. 2, par. 2.1.2.3. Vgl. Aumann, *ibid.*, 191-93; Dolatowski, D. 1995. "Die Methode des inneren Gebetes im Werk 'Scala Claustralium Sive Tractatus de Mode Orandi' des Guigo II. des Kartäusers." In Hogg, J. (ed.) *The mystical tradition and the Carthusians*. Vol. 2. Analecta Cartusiana 130. Salzburg: IAA, 144-67.

⁸⁸⁴ McGinn, *ibid.*, 357.

made-flesh present in himself and thus, through love, repair the image of God broken by the Fall.”⁸⁸⁵

Weer eens is die opvallende dat Ludolf dit duidelik stel dat hy nie net mede-Kartuisers as gehoor in gedagte het nie, nie eens net medemonnike nie; nee, hy het gemik op die wydste gehoor moontlik, *ook gelowige leke*. Hierdie boek was laat in die Middeleeue een van die mees gelese geestelike werke asook een van dié wat die destydse populêre vroomheid die sterkste beïnvloed het, veral weens die toenemende klem op die menslike aard van Christus laat in die Middeleeue.⁸⁸⁶

’n Voorbeeld wat ook genoem moet word, is **Nicholas Love** (d. 1424), wat in 1409/1410 tot prior van die Engelse Kartuiserklooster van Mount Grace verkies is. Love is veral bekend vir sy *Myrrour of the blessed lyf of Jesu Christ*, ’n vertaling van ’n uiters populêre anonieme Middeleeuse geestelike geskrif bekend as die *Meditationis vitae Christi* – ’n meditasie op die lewe van Christus. Wat dié werk vir hierdie studie so belangrik maak, is dat dit, synde ’n vertaling, ’n kombinasie is van die apostolaat van die pen (verstaan as die oorlewering van die werk van *ander*) en van *contemplata allis tradere* (die oordra van die vrug van *eie* kontemplasie). Die *Meditationis* self het ook ’n breër as bloot kerklike gehoor in gedagte gehad. Love se vertaling, soos latere vertalings daarvan,

“was made for new conditions not radically but significantly different from those of the original Latin composition, involving ... provision in the way of explanation, exhortation and spiritual direction for sorts of reader besides and other than the informed religious.”⁸⁸⁷

⁸⁸⁵ King, *ibid.*, 246. Guigo II was nie net ’n skrywer nie, maar ook redigeerder en versamelaar van ander se geestelike werke. Hy is veral bekend vir sy weergawe van die briewe van Hiëronimus (wat hom, volgens Lehmann, “ein würdiger Vorläufer des Erasmus von Rotterdam” maak, *ibid.* 366).

⁸⁸⁶ Zumkeller, A. 1988. “The spirituality of the Augustinians.” In: Raitt, J. (Collab. B. McGinn & J. Meyendorff.) *Christian spirituality: An encyclopedic history of the religious quest. High Middle Ages and Reformation*. London: SCM, 63-74 (67). Vgl. Bodenstein, M.I. sr. S.N.D. 1973. *Praying the life of Christ. First English translation of the prayers concluding the 181 chapters of Ludolphus the Carthusian: The quintessence of his devout meditations on the life of Christ*. Analecta Cartusiana 15. Salzburg: Institut für Englische Sprache und Literatur, (ii): “For the medieval Catholic the life of Christ was truth that transcended time and of permanent vital interest. The wholesome means for spiritual progress offered to the readers of the *Vita* is a clue to its popularity” (*ibid.*, i).

⁸⁸⁷ Doyle, aangehaal in Salter, E. 1974. *Nicholas Love’s “Myrrour of the Blessed Lyf of Jesu Christ”*. Analecta Cartusiana 10. Salzburg: Institut für Englische Sprache und Literatur, 46.

Love self, in sy voorwoord tot sy vertaling, spreek die hoop uit dat dit aanklank sal vind by so 'n breër leserspubliek:

“... wherefore now bothe men and wymmen and every age and every dignyte of this worlde is stired to hope of everlastynge lyf. And for this hope and to this entente / with holy writ also ben written diverse bookes and tretees of devout men. Not onliche to clerkes in Latyn / but also in english to lewed men and wommen and hem that bene of symple understandynge ... to edificacioun of suche men or wommen is this drawynge out of the foreside book of cristes lyf wryten in english”.⁸⁸⁸

Dit is ook met hierdie doel voor oë, verklaar Love, dat hy sekere aanpassings en weglatings in die werk aangebring het in die vertaalproses, onder meer 'n afdeling oor die kontemplatiewe lewe: “... for it semeth as inpertynent in grete partye to manye comoun persones and symple soules that this boke in Engliche is written to / ... therefore we passen over shortly ...”⁸⁸⁹

Die bekendste werk van **Hugo van Balma** (waarskynlik die prior van die Franse Kartuiserklooster van Meyriat, van 1289-1304), *Viae Sion lugent*, was “copiously copied and distributed in manuscript form throughout European monasteries and libraries”⁸⁹⁰. Dit handel oor die verhouding tussen liefde en kennis. Die kennis waarvan Hugo praat, is spesifiek die hoogste vorm daarvan: die kennis van God, 'n kennis wat verhewe is bo menslike verstandelike vermoëns, 'n wysheid van die hart. Hoewel Hugo daarop wys dat daar drie weë is waarlangs die siel moet beweeg om tot die wysheid van God te kom (die bekende mistieke en monastieke *via purgativa*, *via illuminata* en *via unitiva*), waarsku hy die leser ...

“to leave behind human knowledge, curiosity of useless skills, and learned argumentation and opinion, so that the soul ‘per amoris ascensionem’ discovers ‘veritatem’ ... But because this highest wisdom cannot be taught by man, *anyone* existing in the school of God can receive this wisdom immediately from that source, above all intellect, through the feeling of love, as no philosopher and no

⁸⁸⁸ Aangehaal deur Salter, *ibid.*, 46-47.

⁸⁸⁹ *Ibid.*, 48.

⁸⁹⁰ Guinan, P.A. 1997. “The influence of Hugh of Balma’s *VIAE SION LUGENT*.” In Hogg, J. (ed.) *The mystical tradition and the Carthusians*. Vol. 14. *Analecta Cartusiana* 130. Salzburg: IAA, 5-49 (5). Vgl. Guinan, 1994, 213ff.

other master of secular scholarship, no human intelligence, however much he studies, can apprehend”⁸⁹¹ [Guinan se beklemtoning].

Guinan wys ook op die enorme invloed van hierdie werk⁸⁹² op *The cloud of unknowing*, en op bekende mede-Kartuiserskrywers Dionisius de Rijkel, Hendrik van Kalkar (1328-1408), Nicolaas Kempf en Vincent van Aggsbach, asook op Nicolaas van Cusa, die Nederlandse Franciskaan Harpius van Erp (Hendrik van Herp) (1405-1478) en die bekende Middeleeuse denker Jean Gerson (1363-1429)⁸⁹³.

Dionisius de Rijkel (Dionisius die Kartuiser) (1402-1471), ook die *doctor exacticus* genoem, was ’n lid van die Kartuiserklooster Bethlehem Mariae in Roermond, Nederland en moontlik die prominentste 15de-eeuse mistieke teoloog in die tradisie van Pseudo-Dionisius. Hy was ’n besonder vrugbare skrywer – sy *Opera omnia*, gepubliseer tussen 1896 en 1935, beslaan 25 000 bladsye in 43 volumes!⁸⁹⁴ Buiten vele teologiese en filosofiese werke, sowel as talle kommentare op die Bybel, verskyn uit sy pen ook werke oor spiritualiteit en “complete sequences of sermons *de tempore* and *de sanctis* for both religious and seculars ... [that] show that Denys, despite his retirement from the world, participated fully in the life and problems of his time”⁸⁹⁵. Jordan Aumann wys op Dionisius se invloed op die *Devotio moderna*, en noem hom ’n brug tussen die meer tradisionele spiritualiteit en hierdie nuwer beweging

⁸⁹¹ Guinan, 1994, 62. Sien ook Martin, D.D. 1995. “Die Wege nach Sion trauern: Kartäuser-Affektivität und dionysische Unwissenheit.” In Hogg, J. (ed.) *The mystical tradition and the Carthusians*. Analecta Cartusiana 130. Vol. 2. Salzburg: IAA, 41-59.

⁸⁹² Sien ook Martin, D.D. in Hugh of Balma & Guigo de Ponte, *ibid.*, 54-59.

⁸⁹³ Gerson het ’n jare lange vriendskap met en bewondering vir die Kartuisers gehad. Sy *De mystica theologia* bevat nie net bykans vyftig verwysings na die werk van Hugo van Balma nie; hy het ook meer as twintig van sy eie werke aan die Kartuiserorde opgedra (Guinan, 1994, 225; Lehmann, *ibid.*, 373). Sien ook McGuire, B.P. 1995. “Jean Gerson, the Carthusians and the experience of mysticism.” In Hogg, J. (ed.) *The mystical tradition and the Carthusians*. Vol. 2. Analecta Cartusiana 130. Salzburg: IAA, 61-86: “Gerson’s carthusian connection enabled him to formulate a language of mystical contemplation that he had previously not allowed himself. The carthusian link ... encouraged Gerson to take a step into the difficult realm of mystical experience, an area where he saw many dangers to the christian faith” (62). Gerson het, soos bv. Guigo II, in meer as een van sy werke die mening gehuldig dat mistieke ervaring nie die uitsluitlike voorreg van geleerdes en kerklikes is nie, maar óók vir “gewone gelowiges” beskore is (McGuire, *ibid.*, 68, 74). Sien ook die indrukwekkende lys van 15de- en 16de-eeuse Spaanse geestelike skrywers, o.a. Garcia de Cisneros en Berndardino de Laredo (Teresa van Avila getuig hoe lg. se werk hâar gehelp het in tye wanneer sy nie in staat was om te mediteer nie!) wat deur Hugo beïnvloed is (Guinan, 1997, 8-9).

⁸⁹⁴ Du Moustier, *ibid.*, 294, noem dat sy oeuvre “tot de omvangrijkste behoort die de Kerkgeschiedenis kent”.

⁸⁹⁵ Macken, R. O.F.M. 1984. *Denys the Carthusian, commentator on Boethius’s “De consolatione philosophiae”*. Analecta Cartusiana 118. Salzburg: IAA, 20.

in spiritualiteit.⁸⁹⁶ Deel van die verklaring hiervoor is geleë in Aumann se opmerking dat:

“[Denis’s] writings are addressed to all Christians and he composed treatises for particular groups as well, such as bishops, parish priests, married persons, widows, soldiers, merchants, and so forth. He was thoroughly convinced of his obligation to be of service to the people of God by his writings. He stated that although the purely contemplative life has a greater dignity and stability than the purely active life, highest of all is the life which includes both contemplation and action, provided the activities are such that they flow from the plenitude of contemplation.”⁸⁹⁷

Volgens Macken kon Dionisius met baie min slaap klaarkom, en het hy die ekstra tyd tussen die koorgebede snags gebruik vir die beoefening van wat hy [Dionisius] as “contemplata aliis tradere” beskou het.⁸⁹⁸ Du Moustier haal ook vir Dionisius as volg aan uit sy *Summa vitiorum et virtutum*:

“Krachtens de Orde waarin ik mijn Geloften aflegde, leef ik in kloosterslot en mag ik er niet op uittrekken. Maar hoe minder ik in staat ben de zondaars te bekeren met preken, des te meer verlang ik zulks te doen met schrijven, met verzamelen, dicteren en samestellen van preken.”⁸⁹⁹

Die tradisie van *contemplata tradere* was ook nie beperk tot die manlike tak van die Kartuiserorde nie – selfs in die Middeleeue, toe geskrewe werke deur vroue relatief skaars was in vergelyking met dié van mans. **Marguerite d’Oingt** (d. 1310) was die vierde prioeres van die Kartuiserklooster van Poletains naby Lyon. Die geskifte deur haar wat behoue gebly het, sluit in ’n werk in Latyn, *Pagina meditationem* (“Bladsy met meditasies”; 1286) en twee in haar moedertaal, Franko-Provensaals: *Speculum* (“Spieël”; 1294) en ’n biografie van Beatrice van Ornaciu.⁹⁰⁰ Wat veral interessant is, is

⁸⁹⁶ Dit is dalk te verwagte, aangesien Dionisius ’n groot deel van sy skoolopleiding by die Broeders des Gemene Levens in Zwolle ontvang het (Macken, *ibid.*, 7).

⁸⁹⁷ Aumann, J. OP. 1985. *Christian spirituality in the Catholic tradition*. San Francisco: Ignatius Press, 175.

⁸⁹⁸ *Ibid.*, 10. Vgl.: “Hij [De Rijkel] stelt bijna, zeker in zijn latere werken, geen ander doel meer aan zijn schrijven, dan den lezer op te wekken zich naar krachten en levensomstandigheden voor te bereiden de mystieke genade te kunnen ontvangen” (Vos de Wael, G.E.M. 1942. *De Mystica theologia van Dionysius Mysticus in de werken van Dionysius Carthusianus*. Nijmegen: Dekker & Van de Vegt).

⁸⁹⁹ Du Moustier, *ibid.*, 294.

⁹⁰⁰ Marguerite was een van vele Kartuisers uit wie se pen *vitae* van die heiliges verskyn het. Volgens Dennis Martin: “No one should be surprised at this: the lives of the saints have always been one of

van Marguerite se interpretasie van die rol van skryf (*scriptio*) in die bereiking van 'n intense bewussyn van God. Laasgenoemde het 'n nuwe argument gebied ter verdediging van vrouemistici se opname van die pen, iets wat gewoonlik die uitsluitlike voorreg van manlike kerklikes was. Volgens McGinn:

“[For Marguerite] the act of writing is crucial to the process of attaining God. Exterior writing down of the experience that God inwardly writes on the heart provides a constant source for ever-new penetration of the message of divine love ... [F]or Marguerite there was no choice whether to write or not – she *must* write, both for herself and eventually for others ... Marguerite admits to having neither understanding (*sensum*) nor clerical education, but she still defends the necessity of her act of writing because the *exemplar* form which she copies her book (as a good monastic scribe) is God's grace working within her.”⁹⁰¹

'n Laaste voorbeeld word geassosieer met 'n eweneens uiters invloedryke Engelse mistieke werk laat uit die Middeleeue (en vandag een van die bekendstes): ***The cloud of unknowing*** [hierna *The cloud*]. Hoewel die skrywer anoniem is ('n eeue oue en wyd toegepaste Kartuisergebruik – tot in die 20ste eeu! – en 'n hoogs frustrerende een vir enige ondersoek na die geskrewe Kartuisertradisie), is baie geleerdes vandag van mening dat die persoon waarskynlik 'n Kartuiser was.⁹⁰² Die skrywer van *The cloud* het ook ander mistieke werke geskryf, soos *The book of privy council*, *The epistle of prayer*, *The epistle of discretion*, *Of discerning spirits*, asook twee vertalings: *Hid Divinity* ('n weergawe van Pseudo-Dionisius se *Mistieke teologie*) en 'n aanpassing van Richard van St. Victor se *Benjamin Minor*. *The cloud* is 'n spesialisdokument, gerig aan 'n jongman wat die kontemplatiewe lewe in 'n klooster nastreef. Die sentrale tema van die werk, wat (soos die titel daarvan) die apofatiese invloed van Pseudo-Dionisius daarop duidelik maak, is dat:

“... a sort of cloud of unknowing ... is always between you and your God, no matter what you do, and it prevents you from seeing him clearly by the light of

the most important, if not the most important means for transmitting Christian piety and doctrine. In an order serious about living the Christian life to the fullest, telling and retelling the lives of the saints in all possible rhetorical forms would be the most natural endeavor in the world” – “Sanctity in Carthusian spirituality.” In Hogg, J., A. Girard & D. le Blévec (eds.) *Saint Bruno et sa postérité spirituelle*. Analecta Cartusiana 189. Salzburg: IAA, 197-251 (210).

⁹⁰¹ McGinn, *Flowering*, 289-90.

⁹⁰² Vgl. bv. die uiteensetting van meningsverskille hieroor in Clark, J.P.H. 1993. “*The cloud of unknowing* and the contemplative life.” In Hogg, J. (ed.) *Die Kartäuser und ihre Welt: Kontakte und gegenseitige Einflüsse*. Analecta Cartusiana 43. Band 1. Salzburg: IAA, 44-140.

understanding in your reason, and from experiencing him in sweetness of love in your affection.”⁹⁰³

Die lekekonneksie met *The cloud* kom nie direk uit die teks nie, maar uit ’n moderne toepassing daarvan deur die 20ste-eeuse ontwikkeling van sogenaamde “centring prayer” as kontemplatiewe gebedspraktyk vir *leke-Christene* deur die Trappiste-monnike van die St Joseph’s-abdy in Spencer, Massachusetts:

“As the monks of Saint Joseph’s Abbey set about responding to the exhortation of Pope Paul VI [wat hy tot hulle orde gerig het om die kontemplatiewe dimensie van die Christelike lewe vir alle Rooms-Katolieke gelowiges te help herwin – LDH], they sought to pass on the traditional teaching of Abba Isaac, John Cassian, and *The Cloud* in the simplest way possible so that Christians of all ages and backgrounds could easily grasp it and begin to practice it in their daily lives.”⁹⁰⁴

Selfs al was dit nie die uitdruklike bedoeling van *The cloud* nie, bring hierdie aanhaling ’n ander faset van *contemplata tradere* na vore: die oordra van die vrug van kontemplasie aan ander in die vorm van die *toepasbaarheid* daarvan – op die spiritualiteit van nie-Kartuisers én leke.

Dat die skrywerstradisie van die Kartuisers gemik was op die lede van hulle eie orde en ander kloosterlinge, staan nie te betwyfel nie; ook nie dat hulle suksesvol was in hulle beïnvloeding nie. Enkele addisionele voorbeelde van hierdie invloed op ander kloosterlinge en kerklikes kan ter illustrasie genoem word. In die Middeleeue is die orde deur Christene van oor die hele spektrum bewonder⁹⁰⁵ weens hulle strengheid en weens die feit dat hulle, anders as feitlik alle ander destydse kloosterordes, nooit behoefte aan hervorming gehad het nie.⁹⁰⁶ Kartuisers is inderdaad as ’n soort geestelike

⁹⁰³ McGinn, B. 1986. “The English mystics.” In McGinn, B. & J. Meyendorff (Collab. J. Leclercq.) *Christian spirituality: An encyclopedic history of the religious quest. Origins to the twelfth century*. New York, NY: Crossroad, 193-207 (199).

⁹⁰⁴ Pennington, B. 1993. “Centering prayer and the friends.” In Hinson, E.G. (ed.) *Spirituality in ecumenical perspective*. Louisville, KY: Westminster/John Knox, 129-40 (130).

⁹⁰⁵ Van die bekendste besoekers aan Kartuiserkloosters was digters! In 1342 het Gerard Petrarca, die broer van die digter, ’n Kartuiser by La Grande Chartreuse geword – op Petrarca se aanbeveling. Lg. het hom dan ook vyf jaar later daar besoek en vol lof vir die orde teruggekeer (Guinan, *ibid.*, 6). Die Engelse Romantiese digter William Wordsworth het as twintigjarige die moederhuis besoek en jare later (in Boek VI van sy *The prelude*) geskryf van die diepgaande kalmte wat hy daar ervaar het. ’n Ander Engelse digter, Matthew Arnold, se besoek aan dieselfde klooster in 1851 het gelei tot sy gedig “Stanzas from the Grande Chartreuse”.

⁹⁰⁶ Die toewyding wat die Kartuisers aan hulle eie doelstellings en tradisies getoon het, het oor die eeue heen vele bewonderaars gewen en die nou bekende uitspraak ontlok van verskeie pouse, vanaf Alexander IV in 1257, tot Pius II in 1460, Innocentius XI in 1688 en in die onlangser

elite beskou en as voorbeeld vir ander kerklikes. Jean Leclercq noem dat die Kartuisers 'n sentrum van belangstelling gebly het by van die grootste Middeleeuse geestelike skrywers; nie net Petrus die Eerwaardige en Guibertus van Nogent nie, maar ook Bernardus van Clairvaux en Geoffrey van Auxerre het die Kartuisers besoek en oor hulle geskryf. Daar is reeds verwys na een van die bekendste Middeleeuse mistieke teoloë, die Cisterciënser William van St. Thierry, wat in 1145 een van die geestelike klassieke van die Middeleeue geskryf het wat oor afsondering en gebed handel – *The golden letter to the brethren of Mount Dieu*. Hy het dit geskryf ná 'n besoek aan die Kartuiserklooster van Signy. Hy dra dan ook hierdie werk aan die Kartuisers op.⁹⁰⁷ Ludolf van Sakse se *Vita Jesu Christi* was een van twee Middeleeuse werke wat Ignatius van Loyola (1491-1556) gelees het toe hy in 1521 sy diepsnydende bekeringservaring gehad het. Ignatius het dit selfs op 'n tydstip oorweeg om self 'n Kartuiser te word.⁹⁰⁸ Franciskus van Sales het met die prior van La Grande Chartreuse gekorrespondeer. Ook Johannes van die Kruis is deur die Kartuisers beïnvloed. Die Engelse humanis Thomas More (1478-1535), Rooms-Katolieke kerklike en martelaar, het sy loopbaan in die kerk begin met 'n vier jaar lange novisiaat in 'n Kartuiserklooster.⁹⁰⁹

Seker die beste voorbeeld van die toepasbaarheid van die Kartuiserspiritualiteit op lekespiritualiteit hou verband met wat waarskynlik vandag nog een van die bekendste Middeleeuse geestelike werke oor denominasionele lyne heen is: Tomas à Kempis (1380-1471) se *De imitatione Christi*. Dit is al die *Summa spiritualitatis* van die denke van die Middeleeuse meesters van spiritualiteit genoem wat betref die tema van die navolging van Christus. Tomas was 'n lid van die laat-Middeleeuse hervormingsbeweging deur prediking, onderwys en barmhartigheidswerk, die *Devotio moderna*, wat in twee kwasimonastieke vertakings georganiseer is: die Broeders en die Susters des Gemene Levens. Die beweging, wat tot aan die begin van die 19de eeu oorleef het, is in Deventer in Nederland gestig deur Geert Groote (1340-1384) nadat hy, soos Thomas More, drie jaar as Kartuisernovise deurgebring het – by

verlede Pius XI in 1924: *Cartusia numquam reformata quia numquam deformata* ("Die Kartuiser(orde) is nooit hervorm nie, want dit is nooit vervorm nie") – Hill, *ibid.*, 118.

⁹⁰⁷ Vgl. die eerste paragraaf van die werk: "To the brethren of Mount of God, by whom the eastern light and ancient light and ancient Egyptian fervour of religion are brought into this Western darkness and cold of France, namely the pattern of solitary life and form of heavenly conversation" (in Ward, *ibid.*, 76).

⁹⁰⁸ Aumann, *ibid.*, 185.

⁹⁰⁹ Vgl. Martin, 2003, 208.

Monnikhuizen naby Arnhem. Groote het sy basiese begrippe van die geestelike lewe in daardie jare ontwikkel onder invloed van die Kartuisers.⁹¹⁰ Die kopiëring van godsdienstige werke was ook vir die Broeders des Gemene Levens van die grootste belang, en Groote het die doel daarvan uitdruklik gestel as 'n diens aan God tot die verlossing van ander, iets wat die Kartuiserstatute ook doen.⁹¹¹ Gröndler haal ook ander voorbeelde uit Groote se werk aan wat duidelik aan Guigo I se *Meditationes* herinner. Die kenmerkende spiritualiteit van die *Devotio moderna*, wat as “innerlike toewyding” getipeer kan word, is ook volgens hom in hoë mate op dié van die Kartuisers geskoei.⁹¹² Wat in die lig van hierdie studie óók van groot belang is, is die lekekarakter van die spiritualiteit wat die *Devotio moderna* wou bevorder: “... moderne devoten wilden de mensen brengen tot ‘stillicheit’ en ‘ynnicheit’; een innerlijk leven met God dat moest worden bereikt met de instrumenten gebed, meditatie en ascese”⁹¹³.

Een van Groote se invloedrykste dissipels was Zerbolt van Zutphen (1367-1398). Sy *The spiritual ascent* beskryf vier oefeninge vir die proses van die navolging van Christus (*lectio, meditatio, oratio* en *contemplatio*). Dit is heel duidelik geskoei op die *Scala claustralium* van Guigo II. Die 15de-eeuse werk van die broeder Hendrik Mande, *Van drien staten eens bekieren mensche*, bevat sy uiteensetting van die bekende Pseudo-Dionisiese drievoudige weg van purifikasie, illuminasie en vereniging met God. Dit stem grootliks ooreen met en bevat ook vyf direkte aanhalings uit Hugo van

⁹¹⁰ Vgl. Van Dijk, R.Th.M. O.CARM. 1991. “Geert Grote im Licht seiner Kartäusischen Beziehungen.” In Hogg, J. (ed.) *Die Geschichte des Kartäuserordens*. Analecta Cartusiana. Band 1. Salzburg: IAA, 113-27.

⁹¹¹ Vgl McGinn, *ibid.*, oor die opkoms van lekemistici in Engeland in die 14de eeu: “The fourteenth century was the first time in the history of medieval spirituality when the possibility that lay people living in the world could reach the heights of perfection was seriously entertained. *Another important factor was the role of the religious orders, especially the Carthusians, in both the guidance of souls and in the production and dissemination of religious literature*” [my beklemtoning – LDH].

⁹¹² Gröndler, 180ff., wys selfs op direkte aanhalings uit Guigo I se *Meditationes* deur Groote.

⁹¹³ Van der Pol, F. 1993. “Spiritualiteit in de Middeleeuwen.” In Van’t Spijker et al. (reds.) *Spiritualiteit*. Kampen: De Groot Goudriaan, 99-148 (137). Vir ’n interpretasie dat “[d]ie Brücke zwischen der älteren Gebetstradition und der neuen Frömmigkeit, der ‘devotio moderna’, wird im 15. Jh., mehr als man bisher vermutete, vor den Kartäusern geschlagen”, sien Achten, G. 1989. “Die Kartäuser, Meister des Gebets im 15. Jahrhundert.” In Hogg, J. (ed.) *Kartäuserliturgie und Kartäuserschriftum. Internationaler Kongress vom 2. bis 5. September 1987*. Analecta Cartusiana 116. Band 4. Salzburg: IAA, 85-94 (85). In hierdie bespreking noem Achten nog ’n moontlike voorbeeld van Kartuiser- *contemplata aliis tradere*: die *Dialogus Jesu et Mariae de humani generis salute* van Heinrich Arnoldi van Alfeld (1407-1487). Vgl. bl. 91-92: “Die knappen, kurzen Sätze des Dialogs sollen, wie Arnoldi betont, auch die Einfachen und Schwachen und die, die zum Beten wenig Zeit haben, zum rechten Beten anleiten. Diese Bemerkung könnte auf eine beabsichtige Wirkung des Werken auch auf Laien hindeuten.” Sien ook Van Dijk, 1993, 153.

Balma se *De mystica theologica*. 'n Anonieme traktaat uit dieselfde tyd uit die geledere van die Broeders bevat ses direkte aanhalings uit dieselfde werk.⁹¹⁴

Die invloed van die *Devotio moderna* op die Protestantisme (ook die Gereformeerde tradisie), ook wat spiritualiteit betref, moenie ligtelik afgemaak word nie – veral nie dié van *De imitatione Christi* nie. Hierdie werk is wyd in Gereformeerde kringe gelees:

“... [v]oor al door aanhangers van de Nadere Reformatie en door piëtisten werd het werk gelezen ... [m]et naame in de tweede helft van de 17de eeuw, toen binnen de Nadere Reformatie de invloed van de Moderne Devotie duidelijk aanwijsbaar was ... voor de eigen geloofbeleving werd Thomas à Kempis geannexeerd.”⁹¹⁵

Voetius het dit geprys as “ware ende innerlicke oefeninge van godtsaligheydt ende aandagt,” en Teellinck het in sy werke hele bladsye uit *De imitatione Christi* ingesluit, hoewel met veranderings en weglatings op plekke om dit dogmaties aanvaarbaarder te maak. En teen die agtergrond van dit alles vind ons die invloed van die Kartuisers.

Bogenoemde bespreking wys dat die Kartuisiese *contemplata aliis tradere* eksplisiet of implisiet 'n tweërlei beweging kan hê of gehad het: gewoonlik intern (gemik op lede van hulle eie orde) sowel as ekstern (gemik op medemonnike), *maar ook op medegelowiges buite die monastieke en kerklike staat*.⁹¹⁶ Hierdie tweevoudige rigting van *contemplata tradere* is 'n tradisie wat tot vandag toe in die Kartuiserorde voortgaan, dikwels hoogs subtiel – in die vorm van novisekonferensies, maar dan novisekonferensies gepubliseer in die ope handel.⁹¹⁷ In die 20ste eeu, veral in die laaste dekade daarvan, het 'n hele reeks geestelike Kartuiserwerke verskyn; nie net

⁹¹⁴ Van der Pol, *ibid.*

⁹¹⁵ *Ibid.*

⁹¹⁶ Volgens Van Dijk, *ibid.*, 1993, was die voorwerp van die “handprediking” van die Kartuisers “vom zwölften bis zum vierzehnten Jahrhundert ... [d]en Mitbrüdern in Gegenwart und Zukunft” (152). Hoewel dit dalk vir die Kartuisers die primêre bedoelde gehoor was, was dit selfs op daardie tydstip nie in alle gevalle die *enigste* nie – en beslis ook nie later nie. Vgl. bv. hierdie onlangse verklaring vanuit hulle geledere: “The laity aren’t merely non-clerics. To them is given their own vocation to seek the Kingdom of God by engaging in temporal affairs and by ordering them according to the plan of God. Laity and clergy are a single people: the deep vocation, the fundamental dignity, the supreme destiny are identical for all” (A Carthusian, 1998. *The freedom of obedience: Carthusian novice conferences*. Kalamazoo, MI: Cistercian Press, 14).

⁹¹⁷ Vgl.: “We share in the grace of the Church herself. She ... entrusts us with the mission of speaking in her name, on condition that we agree to give up our individual boundaries. That is the meaning of our solitude; it allows us to reach out in Christ beyond the narrow limits of a group to all those, known and unknown, who, in their different ways, are seeking the face of God” (A Carthusian 1994. *The wound of love: A Carthusian miscellany*. Kalamazoo, MI: Cistercian Press, 53).

novisekonferensies nie maar ook gedigte, gebede en meditasies.⁹¹⁸ Dom Benoît du Moustier sê dan ook: “Wie meent dat een contemplatieve monnik *per se* afkerig moet zijn van elke vorm van overdracht van geestesgoederen, zou zich ernstig vergissen aangaande de historische zowel als de huidige aard van het kartuizerleven.”⁹¹⁹ Al hierdie onlangse werke het twee dinge gemeen: hulle anonimiteit, en die hoop dat dit tot diens van die kerk en tot versterking van die spiritualiteit – ook dié van lekegelowiges – mag wees.

3.5 Ander vorme van aktiewe Kartuiserapostolaat

Hoewel hier op die Kartuisers se “apostolaat van die pen” en *contemplata aliis tradere* gekonsentreer is, is dit ook nie die enigste vorme van ’n “aktiewe” apostolaat wat by hulle te vind is nie. Die ooglopendste is ’n apostolaat van gebed – vir Wielander, die essensie van Kartuiserpastoraat.⁹²⁰ ’n Ander vorm van Kartuiserapostolaat kan genoem word ’n “hervormingsapostolaat”. Volgens Wassermann:

⁹¹⁸ Hierdie werke, almal geskryf deur “A Carthusian”, sluit in: *The interior life* (1951, plek van uitgawe en uitgewer onbekend), *The way of silent love: Carthusian novice conferences* (1993, Kalamazoo, MI: Cistercian Press), *The call of silent love: Carthusian novice conferences* (1995, London: Darton, Longman & Todd), *They speak by silences* (1996, London: Darton, Longman & Todd), *Interior prayer: Carthusian novice conferences* (1996, Kalamazoo, MI: Cistercian Press), *The prayer of love and silence* (1998, London: Darton, Longman & Todd), *The spirit of place: Carthusian reflections* (1998, London: Darton, Longman & Todd), *From Advent to Pentecost: Carthusian novice conferences* (1999, Kalamazoo, MI: Cistercian Press), *Poor therefore rich: Carthusian novice conferences* (1999, Kalamazoo, MI: Cistercian Press), *The hermitage within: Spirituality of the desert* (1977, London: Darton, Longman & Todd). Wat gedigte in die besonder betref, skryf dom Augustin Devaux dat in die geskiedenis van die orde ’n hele aantal Kartuisers ook digters was. Hy verwys o.m. na dom David Jones, wat in die tweede helfte van die 20ste eeu gedigte as Kartuisernovise geskryf het, maar later by die Premonstratensers aangesluit het – dieselfde David Jones wat as broeder David Jones werke oor Adam van Dryburgh geskryf het wat ook in hierdie studie aangehaal is (sien Deveau, dom A. 1997. *La poésie Latine chez le Chartreux*. Analecta Cartusiana 131. Salzburg: IAA, 426-29). Jones se gedigte as novise is gepubliseer as Anon 1988. *The threshold of paradise: The poetic journal of a Welsh novice monk*. Analecta Cartusiana 129. Salzburg: IAA v-xii, 1-90 en as A Monk 1994. *The threshold of paradise*. London: Adelphi – Hogg, J. “David Jones: A twentieth century Carthusian poet. ‘To know that I am Thine, and Thine shall be’.” In Hogg, J. et al. (eds.) *Die Kartäuser und die Künste ihrer Zeit*. Band 1. Analecta Cartusiana 157. Salzburg: IAA, 231-36. In 2001 het ook byvoorbeeld ’n bundel gedigte uit die pen van ’n anonieme Kartuiser van Parkminster verskyn, onder die titel *O Bonitas! Hushed to silence*. (Selected by R.B. Lockhart.) Leominster: Gracewing. Du Moustier, ibid., 295 noem ’n interessante onlangse voorbeeld van die Kartuiserapostolaat van die pen in ’n Belgiese Kartuiser wat geestelike leesstof vir ’n instituut vir blindes in braille omgesit het!

⁹¹⁹ Ibid., 296.

⁹²⁰ Wielander, ibid., 38, 44-45. Hy haal ook aan uit hfst. 34.2 van die Franse weergawe van die Kartuiserstatute: “L’union à Dieu, si elle est vraie, ne nous ferme pas sur nous-mêmes, mais ouvre au contraire notre esprit et dilate notre cœur, jusqu’à embrasser le monde entier et le mystère de la rédemption par le Christ. Séparés de tous, nous sommes unis à tous: et ainsi c’est au monde tous que nous tenons en présence du Dieu vivant” (44) (“Ware vereniging met God sluit ons nie in onself af nie; intendeel, dit maak ons gees oop en maak ons harte wyer oop totdat ons die ganse wêreld en die heilsmisterie van Christus omhels. Afgesonder van almal, is ons verenig met almal; en só staan ons in die naam van almal in die teenwoordigheid van die lewende God” – my

“Allein die blosse exemplarische Existenz der Kartäuser wirkt als nicht zu unterschätzendes Reformpotential, da gleichermassen ihr Lebenswandel wie auch ihre Verfassung als Messlatte für die Angehörigen anderer Orden dienen.”⁹²¹

Die voorbeeld van Kartuisertoewyding het nie net ander monnikke en ordes geïnspireer in hulle pogings tot hervorming nie; Wassermann wys ook op voorbeelde van Kartuiserpriors wat in die 14de en 15de eeu deur bekende hervormingsgesinde Augustynse en Benediktynse kloostergroeperinge (“kongregasies”) genader is om hulle by te staan in die hervorming van hulle kloosters deur visitasies (inspeksies) deur Kartuiserpriors.⁹²² Volgens Jedin het hierdie betrokkenheid in hervorming buite die Kartuiserklooster neergekom op “’n “Kopernikaanse omwenteling” in die Kartuiserorde.⁹²³ Weens hulle voorbeeldige lewenswyse en onkorrupteerbaarheid is sommige Kartuisers ook verplig om soms die isolasie van hulle kartuisbestaan (soms permanent) op te gee. Dionisius de Rijkel is byvoorbeeld in 1451 gevra deur (kardinaal) Nicolaas van Cusa – self ’n bekende mistikus! – om hom te vergesel en by te staan op ’n hervormingsending in Noord-Europa.⁹²⁴ Sommige Kartuisers is selfs deur die kerkhiërargie in die Middeleeue opgeroep om as biskoppe te dien.⁹²⁵ Hierdie

vertaling, LDH). Sien ook Du Moustier, *ibid.*, 286. Vgl. Kartuiserwebblad, *ibid.*: “Since the very beginning the Church recognized that monks tied to contemplation act as intercessors. Representing all of creation, on a daily basis, at all the liturgical offices and during the Eucharistic celebration, they pray for the living and the dead.”

⁹²¹ *Ibid.*, 23. Selfs in die onlangse verlede word hierdie “apostolaat” van die Kartuisers steeds uitgewys en gewaardeer – sien Nissen, *ibid.*, 599. Dit is ook, interessant genoeg, ’n mening wat gedeel word deur een van die mistiek-politieke teoloë, Johann Baptist Metz (vgl. sy tipering van kloosterlinge in sy *Followers of Christ* as “productive prototypes” en hulle rol as sulks in “a fundamental theme of Christianity: a passion for God that encompasses the suffering and passion of those who will not let themselves be dissuaded from God, even when the rest of the world already believes that religion does not need God anymore. In that sense, my query into the existence of religious orders involves a condensed portrait of radical Christian existence today” – *ibid.*, 151).

⁹²² Nicolaas Kempf wys ook op hierdie verskynsel, *eciam ex ordine kartusiensium* (in *De proponentibus religionis ingressum* I, 17/16 – aangehaal deur Martin, 1992, 30 voetnota 45.)

⁹²³ In Martin, D.D. 1992, 230.

⁹²⁴ Macken, *ibid.*, 11. Hierdie “hervormingsapostolaat” van die Kartuisers het ook wyer as die hervorming van kloosterordes gestrek, dikwels indirek en onbedoeld d.m.v. hulle geskrifte. Vir die invloed van die Kartuisers op die 16de-eeuse Franse kerkhervormings ná die Konsilie van Trente en die vroeë verteenwoordigers van die goue eeu van die Franse mistiek (die 17de eeu), sien Aumann, *ibid.*, 266ff. – veral die invloed van Hugh van Balma op die Kapusyn Benedict Cranfeld (1562-1610) en op Peter de Bérulle (1575-1629). Vgl. ook die invloed van Ludolf van Sakse en die Kartuiser dom Beaucousin op De Bérulle. Beaucousin was De Bérulle se geestelike begeleier en vertaler van die (anonieme) *Perla evangelica* wat ’n geweldige invloed op hom gehad het.

⁹²⁵ Vir voorbeelde, sien Martin, *ibid.*, 198-99.

en ander voorbeelde toon “dass die Kartäuser des 14. und 15. Jahrhunderts einen sehr wichtigen platz im spätmittelalterlichen Reformszenarium einnehmen”⁹²⁶.

Soms is die hervormingsapostolaat van sekere Kartuisers ook met hulle apostolaat van die pen *gekombineer*. Kartuisers soos Jakob van Paradies (1381-1465), Johannes van Hagen (ca. 1467-1537) en De Rijkel se hervormingswerk onder kloosters is met geskrewe werke aangevul en verhelder.⁹²⁷ Soms het hierdie apostolaat uitsluitlik die vorm van die apostolaat van die pen aangeneem – Nicholas Love se *Myrrour* het byvoorbeeld ook ’n polemiese oogmerk gehad en eksplisiet die lering van die Lollard-kettery uitgedaag.⁹²⁸ Dionisius de Rijkel het ook standpunt ingeneem en geskryf oor die Konsiliaristiese kontroversie.⁹²⁹ Dit was ook die geval met **Nicolaas Kempf** (ca. 1415-1497), ’n baie belangrike en bekende 15de-eeuse Kartuiserskrywer. Kempf was ’n lid van een van die bekendste Kartuiserkloosters van sy dag, Gaming in Oostenryk, en vanaf 1451 tot 1458 prior daarvan. Hy was ’n groot ondersteuner van die Konsilie van Basel en in sy *De recto studiorum fine* spreek hy sy teleurstelling uit dat nóg die pous nóg die Konsilie die hervormings wat die kerk nodig het, kon teweegbring. In sy *De discretione* skryf hy dat die grootste struikelblok in die oplossing van die Konsiliaristiese kontroversie die selfsug en trots van die partye was.⁹³⁰

Ook ander Kartuisers het deur middel van die pen betrokke geraak by die teologiese debatte van hulle tyd. Een is selfs deur ’n Kartuiser begin en dra sy naam: die sogenaamde “Aggsbach-kontroversie”. Vincent van Aggsbach (d.1464), die prior van die Kartuiserklooster van Aggsbach vanaf 1435 tot 1448, se antiskolastieke kritiek teen die erkenning van enige rol van die intellek (teenoor die eksklusiewe rol van die

⁹²⁶ Ibid., 25.

⁹²⁷ “Das Schreiben von Büchern ist ein Akt der Reformierung im umfassendsten Sinn; sie kann sich auf die Kirche, auf die Mitmenschen, sie kann sich aber auch auf die einige Person beziehen und damit eine asketische Komponente annehmen” (Wassermann, *ibid.*, 43).

⁹²⁸ Sien Salter, *ibid.*, 47. Vgl. ook Aumann, *ibid.*, 242, 151-52 vir nog voorbeelde hiervan: die ab van La Grande Chartreuse, dom Innocentius le Maison (1628-1703) na wie reeds verwys is (hy het sy *Direction pour se former avec ordre et tranquillité au saint exercice de l’oraison mentale*, 1695, vir die Kartuisers geskryf ten einde hulle teen die gevare van quiëtisme te waarsku) en die Kartuiser Laurentius Surius (die skrywer van *Institutiones divinae*, wat op die preke van die Duitse mistikus Johannes Tauler gebaseer is en waarin hy aanvalle op Tauler se leerstellings verdedig). Dit is ook Surius wat gesê het: “Vooral wanneer een geleerd ... man bij ons [orde] intreedt is er niets tegen, ja is het veeleer overeenkomstig de volmaaktheid van onze Orde, dat hij enigerlei activiteit of *schrijfwerk onderneemt tot nut van de naaste*, op tijden die anders gewijd zouden worden aan handarbeid” – vertaal en aangehaal deur Du Moustier, *ibid.*, 296 [my beklemtoning – LDH].

⁹²⁹ Bv. sy traktaat *De auctoritate summi Pontificis et generalis concilii* (1440); vgl. Ewig, E. 1936. *Die Anschauungen des Kartäusers Dionysius von Roermond über den christlichen Ordo in Staat und Kirche*. Bonn: Ludwig Leopold.

⁹³⁰ Martin, 1992, 29.

liefde) in die mistieke vereniging met God het tot 'n bykans dekade lange kontrovers gelei waarby onder andere Nicolaas van Cusa en Nicolaas Kempf betrokke geraak het.⁹³¹ Dit is met verwysing na hierdie debat dat Martin wys op Kempf se *De mystica theologia* en *De ostensione regni Dei*, wat aansluit by ons bespreking hier bo van die Kartuisers en lekespiritualiteit. In hierdie werke probeer Kempf 'n meer versoenende weg as Vincent van Aggsbach volg. Hy doen dit deur 'n weergawe van die *via unitiva* voor te staan wat vir beide intellek/kennis én liefde voorsiening maak, sonder dat die kennis die liefde noodwendig moet voorafgaan of dat liefde van kennis afhanklik is. Volgens Martin is Kempf se punt dat:

“Learned men may laugh at the affective approach of Hugh of Balma, but the simple peasant or old woman understands. The peasant or old woman may not be able to read or write, but can tell his or her experience orally. Kempf therefore describes a number of simpler ways to union. The path of humility, is particularly suited to simple folk ... meditation on Christ's passion, on God's creation, and various prayers ... Finally ... a life of imitation of Christ, especially of Christ's passion, a life of thankful acceptance of adversity for Christ's sake. *All these are forms of the via unitiva*”⁹³² [my beklemtoning – LDH].

4. DIE GESPREK MET DIE KARTUISERS: VAN SUSPISIE NA HERWINNING

Die Kartuiserspiritualiteit is ongetwyfeld 'n affektief-apofatiese of mistieke spiritualiteit. Volgens Ware is daar besliste gevare verbonde aan 'n ekstreme vorm van so 'n spiritualiteit. Dit kan naamlik ontaard in:

⁹³¹ Vgl. Guinan, 1994, 224-35; 1997, 15-25. Vir 'n weergawe van “[Jan van] Ruysbroec's preeminent advocates, the Carthusians” se verdediging van Van Ruysbroeck se werk – teen hulle vriend Jean Gerson se kritiek op hom – in die era van die Kontrareformasie, sien bv. die studie van Kent, E. 1979. “The Carthusians, intermediaries for the teaching of John Ruysbroeck during the period of the Early Reform and in the Counter-Reformation.” In Hogg, J. (ed.) *Miscellanea Cartusiana* 4. *Analecta Cartusiana* 43. Salzburg: IAA, 100-31. Die Kartuiserkampvegters vir die ortodoksie van Van Ruysbroeck se mistieke teologie sluit in Dionisius de Rijkel, asook Laurentius Surius van die Kartuiserklooster van Keulen. Lg. se vertaling van ál Van Ruysbroeck se werke in Latyn is op sigself 'n voorbeeld van die Kartuiserapostolaat van die pen. Sien ook Kent se siening, met verwysing na 'n brief van die Kartuiser Bruno van Loher aan Ignasius Loyola, dat: “the dissemination of Ruysbroeck's ... writings was the Carthusian contribution to the active reform of the Church [in the Counter-Reformation]” (ibid., 128-29).

⁹³² Martin, 1992, 171-72.

“[a]n aberration that leads to exaggerated retreat from reality and from interaction with the world. Quietism tends to spiritual passivity rather than initiative and deprives the world of the treasured gifts of mysticism.”⁹³³

Soos gesien, is daar in die Kartuiserspiritualiteit – te midde van die uiters afgesonderde, kontemplatiewe leefstyl waarmee dit gepaardgaan – elemente wat sodanige ontaarding voorkom, veral in die vorm van die apostolaat van die pen en die eksterne *contemplata aliis tradere*.

4.1 Die gesprek met die Kartuisers: waardering van Gereformeerde aksie

In die ontmoeting met die “ander” in die Kartuisers behoort daar egter ook iets te wees wat ’n bekende snaar by Gereformeerdes aanraak: die Kartuisers se verrassende klem op aksie, al is dit dan in die besondere vorm van *manibus praedicare*.

In hoofstuk 3 is daarop gewys dat Tracy se mistiek-profetiese teologie en benadering tot spiritualiteit beskou kan word as deel van die Christelike diskoers oor die verhouding tussen aksie en kontemplasie. Wat die Protestantse tradisie betref, het ’n klem op aksie (of, in Tracy se terminologie, die profetiese element van teologie en spiritualiteit) nooit nie of uiters selde ontbreek. Soos gesê, het Tracy self Luther se bewussyn van die “Verborgte God” gebruik as verteenwoordiger by uitnemendheid van een van die “two great languages of our tradition”: die groot apokaliptiese tradisie, wat binne die skema van die mistiek-profetiese model juis met die profetiese element daarin ooreenstem.

Die Calvinisme het talle leidende individue opgelewer met ’n passie vir die pastorale, geestelike en sosiale welsyn van hulle medemens. Dit het hulle teologieë stewig gevestig in die saaiheid en soms angswekkende realiteite van die alledaagse lewe:

“Their search for an authentically Christian spirituality was grounded in their belief that true knowledge of God was transformative, capable of deeply changing the mental, experiential and social worlds of those who grasped it.”⁹³⁴

⁹³³ Ware, C. 1995. *Discover your spiritual type: A guide to individual and congregational growth*. New York, NY: Alban, 42.

⁹³⁴ McGrath, “Roots”, 14. Vgl. Rice, H.L. 1991. *Reformed spirituality: An introduction for believers*. Louisville, KY: Westminster/John Knox, 152: “It became the mark of people called ‘Reformed’ that they are active in the life of society, often making an impact far beyond their numbers. Involvement in local school boards, programs of social welfare, projects for better housing, or meeting the needs of senior citizens very often involve Reformed Christians in any community.”

In sy vergelyking tussen verskillende tipes spiritualiteit beklemtoon Smit ook hierdie feit met verwysing na die verskille tussen Gereformeerde en Middeleeuse spiritualiteit:

“Van mistiek en aanverwante innerlike oefeninge is hier weinig sprake. Die gereformeerde Christen leef van die hoor van die Woord, die ernstige besinning daaroor en die gehoorsame uitlewing daarvan. Daarby geskied hierdie uitlewing nie in die afgesonderdheid van die klooster of in spesifiek religieuse sfere (prosesies, inkleding, rites, pelgrimstogte, ordes, ens) nie, maar *te midde van die konkrete, alledaagse lewe*”⁹³⁵ [my beklemtoning – LDH].

Calvyn se geestelike en homiletiese geskrifte, byvoorbeeld, spreek werklike en spesifiek menslike omstandighede (sosiaal, polities en ekonomies) aan. Hy is ’n teoloog wat die lewe van sy mense deel – hulle aspirasies, behoeftes en moontlikhede – en wat probeer om die evangelie in hulle alledaagse lewe toe te pas. Onderliggend hieraan is die oortuiging dat God mense nie net tot geloof roep nie, maar ook om hierdie geloof in alle lewensfere tot uitdrukking te bring. Terwyl daar in die Rooms-Katolieke monastiek eeue lank geargumenteer is oor ’n begronding vir onttrekking uit die wêreld, was dit vir Gereformeerdes nooit ’n opsie nie: Die Christelike roeping was nog altyd die wêreld in.

“Calvin discarded the medieval monastic system of set-apart orders, not because he despised their practices or ideals, but because he wanted to break down the separation between holiness and life in the world ... Christian faith has to do with the whole of life. There can be no separation between devotional practices of the Christian and ... [their] effect on one’s business, family and political life.”⁹³⁶

Wat politieke betrokkenheid betref, het Calvyn reeds aan die begin van sy *Institusie van die Christelike godsdiens* [hierna *Institusie*] die toon aangehef met ’n voorwoord aan Frans I, die Franse koning, waarin hy advies gee oor die rol van die Christelike heerser.⁹³⁷ Soms kom hy uiters konserwatief voor in sy oproepe tot gehoorsaamheid

⁹³⁵ Smit, D.J. 1988. “Wat is gereformeerde spiritualiteit?” *Ned Geref Teologiese Tydskrif* IV(2): 182-93 (186).

⁹³⁶ Rice, *ibid.*, 58-59. Vgl. ook Smit, *ibid.*, 187: “Wie die gereformeerde spiritualiteit wil verstaan moet hierdie verweefdheid tussen vroomheid en organiese lewensverbande ernstig opneem. Die gereformeerde spiritualiteit neem nie die gelowiges weg uit die wêreld nie, maar plaas hulle volledig en sáám met mekaar, binne die alledaagse lewe.”

⁹³⁷ “En tog bring hierdie gedagte [die plig van die koning as die instandhouer van God se roem op aarde – LDH] die ware koning na vore, naamlik om te erken dat hy self in die regering van sy ryk ’n dienaar van God is. ’n Koning wat nie só regeer dat hy die heerlikheid van God dien nie, beoefen nie regering nie maar pleeg roof” (*Institusie*, “Inleiding aan Koning Frans I”; Afrikaanse

aan die owerhede.⁹³⁸ Tog het Calvyn ook met oorgawe heersers aangeval wat nie hulle Goddelike roeping tot heerskappy ooreenkomstig God se voorskrifte nakom nie. Rice verwys byvoorbeeld na 'n kommentaar op die Evangelies waarin Calvyn selfs die volk van Israel onder Romeinse heerskappy veroordeel: “They chose rather to be oppressed with the yoke of tyranny, than to submit to any inconvenience arising from change.”⁹³⁹ In 'n kommentaar op Daniël maak Calvyn die weg oop vir latere sosiale opstand: “For earthly princes lay aside all their power when they rise up against God, and are unworthy of being reckoned in the number of mankind. We ought rather utterly to defy than to obey them.”⁹⁴⁰ Politieke aktivisme was dan ook algemeen in die geskiedenis van die Gereformeerde tradisie: die Hollanders teen die juk van die Spaanse veroweraars van die Lae Lande, die Puriteine teen die Engelse koning, en die Skotte teen die Engelse monargie. George III het die Amerikaanse Revolusie selfs die “Presbiteriaanse rebellie” genoem. 'n Uitstekende voorbeeld van Gereformeerde politieke aktivisme gegrondves in Gereformeerde spiritualiteit is te vind in die Barmen Verklaring teen die Duitse Evangeliese Kerk se akkommodering van Nazi-beperkings op die suiwer evangelieboodskap. Die volgende artikel kom daaruit: “We reject the false doctrine, as though there were areas of our life in which we would not belong to Jesus Christ, but to other lords – areas in which we would not need justification and sanctification through him”⁹⁴¹. Dit is in hierdie opsig dat Jonker noem dat daar “eintlik ... 'n revolusionêre element in die Calvinisme” ingebou is:

“Die hele lewe in al sy uiterlikheid, selfs tot in die politiek toe, word 'n heilige saak ... Calvinisme ken 'n tradisie van burgerlike ongehoorsaamheid en selfs opstand teen tiranne omdat daar geleef word na die ideaal dat die eer van God ook in die openbare lewe gesoek moet word.”⁹⁴²

aanhalinge uit die *Institusie* in hierdie ondersoek kom almal uit: Calvyn, J. 1894-1992. *Institusie van die Christelike godsdiens*. Vol. 1-4. (Vert. H.W. Simpson.) Potchefstroom: Calvyn Jubileum, Boekefonds).

⁹³⁸ Vgl. *Inst.* 4.20.23: “Hieruit volg verder ook 'n tweede plig [gehoorsaamheid, naas eerbied in 4.40.22 – LDH], naamlik dat hulle met gemoedere wat toegeneë is om hulle in ag te neem, gehoorsaamheid aan die owerheid moet betoon, hetsy deur hulle verordeninge te gehoorsaam, hetsy deur belastinge te betaal, hetsy deur openbare take en laste op hulle te neem wat daarop gemik is om die algemene welvaart te beskerm, hetsy om ander bevels uit te voer.”

⁹³⁹ *Ibid.*, 154.

⁹⁴⁰ Aangehaal deur Rice, *ibid.*

⁹⁴¹ *Ibid.*

⁹⁴² Jonker, *ibid.*, 298. Vgl. ook Smit, *ibid.*, 190 se verwysings na Michael Walzer se boek oor die Puriteine, *The revolution of the saints: A study of radical politics*, asook Woltersdorff se 1981-Kuyper-lesings, *Until justice and peace embrace*, vir die klem op politieke betrokkenheid en 'n “world-formative Christianity” as “die mees eiendommike bydrae van die Calvinisme tot die Christelike vroomheid en lewenstyl”.

Wat vandag in die geledere van die bevrydingsteologie God se “voorkeuropsie vir die armes” genoem word, het Calvyn eintlik ook alreeds in die vooruitsig gestel in sy kommentaar op Jakobus 2:5:

“In short, though God pours forth his grace on the rich in common with the poor, yet his will is to prefer these to those, that the mighty might learn not to flatter themselves, and that the ignoble and the obscure might ascribe all that they are to the mercy of God, and that both might be trained up to meekness and humility.”⁹⁴³

Uit bostaande uiteensetting kan gesien word dat die vraag dus nie soseer is of daar ’n *aktiewe/profetiese* komponent in Gereformeerde spiritualiteit bestaan nie, maar eerder in watter mate dit ’n *kontemplatiewe/mistieke* element bevat – en, indien wel, watter vorm dít aanneem.

4.2 Die gesprek met die Kartuisers: herwinning van kontemplasie

Aan die een kant kan die gesprek met die Kartuisers Gereformeerdes dus lei tot ’n waardering van die sterk aktiewe/profetiese element binne hulle eie tradisie. Daar is egter *nog iets* binne die Kartuisertradisie, in die besonder binne hulle tradisie van *manibus praedicare*, wat vir ’n Gereformeerde gespreksgenoot bekend behoort te klink. Daar is hier bo uitgewys hoedat Tracy in *Dialogue* een van William James se kriteria vir intergodsdienstige dialoog (“immediate luminousness”⁹⁴⁴) verander na “suggestive possibility”:

“My earlier shift from James’ category of ‘immediate luminousness’ to the category of ‘suggestive possibility’ means that the adjective ‘suggestive’ can serve as a reminder that ‘possibility’ need not be a ‘live, momentous and forced’ option

⁹⁴³ Rice, *ibid.*, 165.

⁹⁴⁴ Vgl. weer die Jamesiaanse definisie van “immediate luminousness”: “perception and personal experience in the broad, even radical sense” (*Dialogue*, 37). Dit is een van die kriteria wat James voorstel in sy ondersoek na wát presies verstaan word onder die term “godsdienste”. Daar word dan ’n analise gemaak van die dokumente/geskrifte van sogenaamd “ekstreem godsdienstige gevalle” (i.e., ooglopend godsdienstige persone, soos Luther, Teresa van Avila en John Wesley) op soek na lg. se individuele “experience of religion insofar as others can understand that experience by interpreting it”. Dan word daar onder hierdie “ekstreme gevalle” gesoek na enersyds ooreenkomste-te-midde-verskille, maar ook sg. “live options”. “By a ‘live’ hypothesis James meant a real possibility which could guide one’s conduct. If a belief could not guide a person’s conduct, then a decision for or against that belief is no decision at all: it is dead. Decisions are ‘forced’, only if, besides being ‘live’ options, they also possess the characteristic that there is no possibility of not choosing one of the two logically distinct options presented. Such ‘live and forced’ options present the imperative ‘either accept this truth or go on without it’” (*Dialogue*, 35-36).

for the interpreter in order to prove a genuine possibility. As reception-theory (Jauss) in hermeneutics reminds us, a whole spectrum of responses to any classic is available ... from a shock of recognition (in aesthetic terms) or ‘faith’ or ‘enlightenment’ (in religious terms) to a sense of tentative resonance to a[n] ... option, on the other end of the spectrum ... What little I understand of Buddhist ‘compassion’ I do not understand on inner-Buddhist grounds of enlightenment. Yet I can respond and have to respond to that classic notion with a resonance to the challenge it poses to my own Christian notions of love.”⁹⁴⁵

Dit is vervolgens juis die idee dat meditasie en die mistiek – maar veral kontemplasie – vanuit die Kartuisertradisie voorgehou word as moontlikheid vir álle Christene asook die Kartuisers se beywering daarvoor in sommige van hulle geskrifte, wat resoneer (let wel – nie “identies is aan” nie) met die Protestantse klem op die priesterskap van alle gelowiges waarvolgens elke Christen geroepe is tot ’n priesterskap wat uitvloei in die alledaagse lewe met die verpligting om ook dít te heilig.⁹⁴⁶ McGrath wys daarop dat Bullinger, Luther, Melanchton en Zwingli hulle beywer het vir die beskikbaarstelling van kommentare op die Bybel met die oog op die private teologiese en geestelike studie van Bybelgeoriënteerde leke. Hy wys ook daarop dat Calvyn se doelwit met die skryf van sy *Institusie* was:

“... [t]o allow his readers to have easy access to the Word of God, and to progress in it without stumbling. The enormous success of this work, which was reprinted, both in full and in various abridged forms, in numerous vernacular translations,

⁹⁴⁵ *Dialogue*, 42.

⁹⁴⁶ Luther verwerp nl. die Middeleeuse Katolisisme se fundamentele onderskeid tussen die “geestelike stand” (dws die kerklikes – priesters, biskoppe, pous, ens.) en die “temporele stand” (alle ander gelowiges) as ’n mensgemaakte onderskeid. Vgl: “We have one baptism, one gospel, and one faith, and are all Christians, just the same as each other; for baptism, gospel and faith alone make us spiritual and a Christian people ... And so it follows that there is no true fundamental difference between lay persons and priests, between princes and bishops, between those living in monasteries and those living in the world. The only difference has nothing to do with status, but with function and work which they perform” (*Appeal to the German nobility*, 1520 in McGrath, “Age of change”, 26). Hierdie ongeoorloofde onderskeid was ook ’n belangrike faktor in die Reformatoriese verwerping van die monastiek, vgl. Bras, K. 2003. “Reformatie en mystiek.” In Baers, J., G. Brinkman, A. Jelsma & O. Steggink *Encyclopedie van de mystiek*. Kampen/Tielt: Kok/Lannoo, 753-59 (753). Vgl. ook Calvyn se *Institusie*, 4.8.12. Dit is interessant dat die 20ste-eeuse Kartuiserliteratuur na die priesterskap van alle gelowiges in soortgelyke terme verwys! Vgl: “The plunge of adoration into the silence of the mystery of God is one of the ways, it seems to me, in which the life of the monk, and especially the solitary, highlights certain aspects of the priesthood ... The Christian, every Christian, from his Baptism, is a priest in as far as he participates in Christ’s priesthood, hence in so far as he participates in the risen humanity of Christ in the Spirit, and as his being and his entire life are transformed into it” (A Carthusian *From Advent to Pentecost*, *ibid.*, 215ff.).

bears witness to the importance of its envisaged audience – a literate laity with a genuine thirst to wrestle with the full resources of the Christian faith.”⁹⁴⁷

Gereformeerdes aanvaar die plek en selfstandigheid van die leek as ’n gegewe. Dit is nie die vraag hier nie. Wat wel is, is die plek van meditasie, kontemplasie en mistiek binne die Gereformeerde spiritualiteit. *Indien dit so is dat selfs Kartuiserspiritualiteit elemente van aksie te midde van die oënskynlik ekstreme kontemplatiewe/mistieke karakter daarvan bevat, beteken dit nie dalk dat ook die Gereformeerde spiritualiteit kontemplatiewe/mistieke elemente behoort te bevat nie? Dit is die uitdaging wat die Kartuisers aan Gereformeerde gespreksgenote stel.* En natuurlik, indien aspekte daarvan wel in die Gereformeerde spiritualiteit bestaan, volg dit noodwendig dat dit ook ’n lekeverskynsel is en nie beperk tot kerklikes nie.

Jonker beweer dat, ondanks ernstige verskille tussen die Gereformeerde en die pre-Reformasiespiritualiteit, die skeiding nie altyd so radikaal is nie; dat trekke van die spiritualiteit van die kerkvaders, Augustinus, die Middeleeue, die Katolieke Kerk, die mistiek en die *Devotio moderna* ook in die Protestantisme ’n rol speel. Hy verklaar: “In sy geheel is die protestantse spiritualiteit met duisend bande verbonde aan die hoofstroom van die algemeen-Christelike vroomheid.”⁹⁴⁸ Wat die individuele en persoonlike (teenoor die gemeenskaps-)kant van spiritualiteit betref, sê Jonker ook dít gaan veral oor “die onderhouding van en die inoefening in die verborge omgang met God en individuele geloofservaring”. In die Gereformeerde tradisie het dit bekend gestaan as die “bevinding” of die “praktyk van godsaligheid” wat ten nouste verbonde is aan die “ingekeerde lewe”, en “[b]y die spiritualiteit in hierdie sin van die woord is daar dikwels ’n bepaalde affiniteit vir mistieke elemente soos dit altyd op die een of ander manier ’n rol in die Christelike vroomheid gespeel het”⁹⁴⁹. Die Kartuiser-voorbeeld stel ons voor die uitdaging om hierdie bande met meditasie, kontemplasie en mistieke elemente wat die Gereformeerde spiritualiteit met die res van die Christendom gemeen het, te soek ten einde te sien watter eiesoortige Gereformeerde karakter dit ontwikkel het – asook of en hoe dit beantwoord aan Tracy se oortuiging dat alle verantwoordelike teologie of spiritualiteit *mistiek*-profeties van aard moet wees.⁹⁵⁰

⁹⁴⁷ McGrath, “Age of change”, 46.

⁹⁴⁸ Ibid., 292.

⁹⁴⁹ Ibid., 289.

⁹⁵⁰ *Dialogue*, 122.

4.2.1 HERWINNING: MOONTLIKE GEREFORMEERDE GESPREKSGENOTE

Soos Tracy deur sy gesprek met die Boeddhisme teruggelei is na Meister Echart en Van Ruysbroeck, moet ons, om te begin, soek na moontlike Gereformeerde gespreksgenote vir 'n herwinning van meditatiewe, kontemplatiewe en mistieke aspekte van Gereformeerde spiritualiteit. 'n Goeie plek om te begin is by Calvyn.⁹⁵¹

4.2.1.1 Meditasie, kontemplasie, mistiek en godsdienstige ervaring by Calvyn

'n Gespletenheid oor die rol van ervaring in die Christelike lewe was van meet af deel van die Gereformeerde tradisie, ook in interpretasies van Calvyn. Calvyn word dikwels geïnterpreteer as 'n intellektualis wat min in persoonlike vroomheid belanggestel het. William Bouwsma⁹⁵² voel egter Calvyn kan op twee maniere gelees word. Enersyds was hy 'n man met baie sterk, vaste beginsels wat in die tradisie van die Middeleeuse skolastiek gestaan het: “For this Calvin, Christianity tended toward static orthodoxy, and a Christian was a person endowed with certain status.”⁹⁵³ Diegene wat hierdie kant van Calvyn beklemtoon, sien 'n Calvinis as iemand wat orde en rasionaliteit bo alles verkies, wat enige ervaring sterk wantrou en min ruimte vir misterie laat buiten 'n gevoel van vrees of ontsag voor God se majesteit. So 'n God is vreemd aan die God van die Bybel, wat ook huil, rou, jaloers is, saam met sy volk ly en van plan kan verander. Hierdie “ander” God lyk inderdaad vyandig teenoor enige vorm van mistiek en ongemaklik met die taal van godsdienstige ervaring. 'n Ander lesing van Calvyn vier die paradokse van die lewe, weier om dit te rasionaliseer en verwelkom misterie in die hart van die geloof. Of, soos Bouwsma dit stel: “... asserted the primacy of experience and practice over theory, and ... had considerable tolerance for individual freedom.”⁹⁵⁴ Diegene wat hierdie kant van Calvyn beklemtoon, sien Calvinisme

⁹⁵¹ Ek gee *geensins* voor dat die besondere figure waarna hier verwys sal word, 'n finale of uitputtende lys vorm nie. Vir dieselfde maar ook verdere voorbeelde, sien bv. Beumer, J. 1993. *Intimiteit en solidariteit: Over het evenwicht tussen dogmatiek, mystiek en ethiek*. Ten Have: Baarn, 156ff. Verder moet Smit se opmerking ook in gedagte gehou word – dat, buiten die feit dat dit moeilik is om te bepaal presies waar in die geskiedenis gesê kan word egte en normatiewe Gereformeerde spiritualiteit te vinde is, elke tradisie ook sy eie hoogte- en laagtepunte het, sodat nie alle gestaltes wat 'n tradisie aanneem normatief of legitiem is nie. Ek neem as beginpunt Smit (ibid., 182) se aanbeveling ter harte dat as riglyn vir Gereformeerde spiritualiteit die lewe en leer van Calvyn en die belangrikste Gereformeerde belydenisskrifte van die 16de en 17de eeu belangrik is, maar ook – wat die Suid-Afrikaanse geval betref – onder meer invloede van die Skotse Piëtisme en die Puritanisme.

⁹⁵² In Rice, 24ff.

⁹⁵³ Ibid., 25.

⁹⁵⁴ Ibid.

dikwels as meer geïnteresseerd in die gehalte van geloof en lewenswandel as in die korrektheid van dogma ten koste daarvan.

Rice vind 'n primêre oorsaak vir die verskillende lesings van Calvyn in verskillende interpretasies van sy gebruik van die woord “kennis”.⁹⁵⁵ Calvyn het naamlik herhaaldelik geskryf oor kennis van God en van die self. Hy het sy *Institusie* georganiseer rondom die tema van die verhouding tussen hierdie twee soorte kennis. Om God te ken is om jouself te ken, en andersom. Die probleem is dat dit nie altyd duidelik is presies wat Calvyn met die woord “kennis” bedoel nie. Dit is meestal geïnterpreteer as intellektuele, rasonale en onbetrokke kennis wat God se eienskappe korrek kan beskryf. Gesien in die lig van die feit dat Calvyn so aandring op die mens se onvermoë om God werklik te ken, is dit egter waarskynlik dat hy “kennis” op 'n veel meer eksistensiële wyse gebruik.⁹⁵⁶ Bouwsma voel dat “ervaar” 'n beter vertaling as “weet” is vir hoe gelowiges, volgens Calvyn, God se handelinge in die wêreld ontmoet:

“Believers experience God as they experience – but can hardly be said to ‘know’ – thunder, one of Calvin’s favorite metaphors for religious experience ... Firsthand faith is the result of the experience of the holy within the life of the believer. It requires an internal and personal opening of the self to acceptance of and integration with the Divine.”⁹⁵⁷

Natuurlik moet Gereformeerde spiritualiteit ook die geheel van die gemeenskap van gelowiges en die advies van en korrigerende daardeur ernstig opneem. Gemeenskaplike aanbidding, die aanhoor van die gepredikte Woord, en deelname aan die sakramente is ook sentraal in alle Gereformeerde verstaan van spiritualiteit: Ons word verlos as gemeenskap, nie net as individue nie, en ons leer die betekenis van geloof ook in ons

⁹⁵⁵ Ibid., 26.

⁹⁵⁶ Vgl. ook Smit, *ibid.*, 187. Sien ook G.J. Retief (1984. *Die verhouding tussen mortificatio en vivificatio in die leer van die heiliging by Johannes Calvyn*. D.Th.-verhandeling, Universiteit van Stellenbosch, 68-69) se antwoord op die vraag of die sterk klem op die (objektiewe) Woord by Calvyn geen plek laat vir die (subjektiewe) ervaring daarvan nie, naamlik dat “geloof as *cognito*” vir Calvyn geen suiwer verstandelike saak was nie, maar ’n *fiducia cordis*, en “veel meer as die skolastieke redusering daarvan as blote *assensus*”.

⁹⁵⁷ Rice, *ibid.*, 27. Ook op ander maniere gee Calvyn erkenning aan die belang van ervarings. In *Inst.* 1.5.5 erken hy, bv., intuïtiewe en droomervarings van die Goddelike, en die verskeidenheid van menslike ervarings van onverklaarbare misterie: “Die vlugheid van die siel waarmee dit die hemel en aarde deurskou, is inderdaad veelsydig; daarmee verbind dit die verlede met die toekoms en onthou iets wat dit lank tevore gehoor het; ja, dit kan selfs in sy verbeelding van enigiets ’n beeld skep. Ook die vindingrykheid waarmee dit ongelooflike uitvindings uitdink en moeder van soveel wonderlike kundighede is, munt uit die mens uit. Al hierdie eienskappe is besliste aanduidings van die goddelikheid van die mens.” Vgl. Rice, *ibid.*, 33.

deelname aan die gemeenskaplike aanbidding.⁹⁵⁸ Nogtans was daar histories binne die Gereformeerde tradisie plek vir die beoefening van private geestelike dissipline.

Persoonlike meditasie en kontemplasie is nie vreemd aan Calvyn nie. Hy noem dit byvoorbeeld in *Institusie* 4.12.16 in verband met die eweneens “Rooms-Katolieke geestelike dissipline” van vas: “Ons ervaar dit beslis ook dat as ons versadig is, ons gedagtes nie so op God gerig is dat ons deur ’n ernstige en brandende begeerte in ons gebed meegesleur word en daarin kan volhard nie.” Calvyn het geglo dat gebed aan die hart van die Christelike lewe lê, en het baie daarvoor geskryf. Die hoofstuk oor gebed in sy *Institusie* is een van die langste in die hele werk. In *Institusie* 3.20.3 vertoon die redes wat hy vir gebed gee, op sigself sterk elemente van gevoelsmatigheid:

“... sodat ons harte met ’n brandende begeerte om Hom altyd te soek, lief te hê en te eerbiedig, aangevuur kan word ... [en] dat geen begeerte en hoegenaamd geen wens in ons gemoed mag opkom waarvoor ons ons sou skaam om Hom ’n getuie te maak nie”.

Calvyn definieer gebed ook as iets “geheims”, en verwys in hierdie verband na Christus, wat Hom onttrek het om te gaan bid. Dus wys hy daarop dat Christus ons geleer het “om ’n afsonderlike plek te soek wat ons kan help om met al ons gedagtes in ons hart af te daal en dit binne te gaan ... dat ’n gebed iets heimliks is wat besonderlik in die hart geleë is en andersyds vereis Hy daarvoor ’n rustigheid wat ver van die gewoel van alle sorge is” (*Institusie* 3.20.29). Die Gereformeerde tradisie erken ook lank reeds die noodsaak daarvan om in gebed beide spreker én hoorder te wees, om te praat met én te luister na die Ander; die noodsaak van ’n balans tussen gebed en wagtende, ontvanklike stilte. Calvyn verklaar dat “die beste gebede soms sonder klank is” (*Institusie* 3.20.33).

Calvyn erken dat die gevaar bestaan dat emosies ons kan mislei. Hy self het die eksegetiese instrumente geken en gebruik. Hy was bekend met die grondtale van die Bybel, het na die oorspronklike bedoeling van die Bybelskrywers gesoek, het die natuurlike betekenis van die teks gesoek en was nie bang om ook krities teenoor die teks te staan nie. Hy het egter ook geweet die gevaar bestaan dat die verstand mislei

⁹⁵⁸ Vgl. ook die verband tussen hierdie aspek van Gereformeerde spiritualiteit en Calvyn se gebruik van die mistieke terminologie van die *unio in Christo*/ *unio mystica* in Retief, *ibid.*, 86: “Dit gaan vir Calvyn inderdaad om ’n *unio* tussen Christus en die mens – en tussen die gelowiges onderling. Vandaar die belangrikheid van die kerk (Boek IV [van die *Institusie* – LDH]) vir Calvyn. Die *unio cum Christo* word vir Calvyn veral belewe in die *communio sanctorum*.”

kan word; daarom het hy die beperkings daarvan erken. Omdat die Bybel nie 'n maklike teks is nie en die betekenis nie altyd ooglopend nie, beklemtoon Calvyn dat ons die hulp en verligting van die Heilige Gees nodig het vir 'n lewende ontmoeting met God in sy Woord. Net soos emosies misleidend kan wees en geloof verdraai kan word, kan rasionaliteit 'n ontwyking van geestelike diepte wees: “Want ons ervaar te veel hoe dikwels ons struikel ten spyte van ons bedoeling om goed te doen. Ons rede word deur soveel vorms van sinsbedrog oorval, dit is aan soveel dwalinge blootgestel: hy loop hom in soveel hindernisse vas en verstrengel hom in soveel probleme dat hy ver weg is van 'n vaste koers” (*Institusie* 2.2.25).⁹⁵⁹ Wat juis by talle van Calvyn se opvolgers gebeur het, was die skeiding tussen geloof-as-beaming-van-korrekte-dogmatiese-formulerings en geloof-as-kragtige-emosionele-respons-op-God-se-liefde.

“What has come to be known as salvation by faith has frequently been distorted into a teaching of salvation by right belief, and the Christian life has been reduced to assent to the proper doctrines.”⁹⁶⁰

By Calvyn is selfs sprake van **mistiek**. Anders as sommige vorme van Middeleeuse mistiek (wat van vereniging met *God* praat), praat hy en die Gereformeerde tradisie egter van vereniging met *Christus*.⁹⁶¹ Heiligheid is die vrug van die praktyk van die Christelike lewe, sodat ons bewus word van die inwoning van Christus. Dit is om te leef met die misterie van die teenwoordigheid in en met ons wat ons vernuwe en ons geloof aanwakker. *Institusie* 3.11.10 lui byvoorbeeld:

“Ons stel dus die band tussen Hoof en ledemate, *die inwoning van Christus in ons hart*; kortom: die mistieke heilige eenwording – *mystica ... unio* – op die hoogste vlak sodat Christus ons eiendom word en Hy ons deelgenoot maak in die gawes waarmee Hy toegerus is” [my beklemtoning – LDH].

Runia haal aan uit 'n brief van Calvyn uit 1555 waarin hy hierdie mistieke vereniging só beskryf:

“Zodra wij in geloof Christus aannemen ... worden wij waarachtig zijn leden en het leven stroomt uit Hem als uit het Hoofd. Want Hij verzoent ons niet anders door het offer van zijn dood dan dat Hij één wordt met ons en wij met Hem ... De

⁹⁵⁹ Vgl ook Jonker, *ibid.*, 293 se siening van die noodsaak van innerlikheid en ervaring van die belewing van heil/verlossing by Calvyn, maar ook die riskantheid en ontspoorbaarheid daarvan.

⁹⁶⁰ Rice, *ibid.*, 58.

⁹⁶¹ Vir 'n uitstekende uiteensetting van die betekenis van die rol en betekenis van die frase *unio cum Christo* by Calvyn, sien ook Retief, *ibid.*, 56-86.

Zoon van God neemt ons in zijn lichaam op om alles wat Hem toebehoort ons te geven. Zo scheppen wij ons leven uit zijn bloed.”⁹⁶²

Hierdie mistieke vereniging van die gelowige met Christus noem Rice “the real heart of holiness in the Reformed tradition; it appears throughout Reformed literature and speaks powerfully of a sense of Christ living within us”⁹⁶³. Smit onderskei ook tussen wat lyk na mistiek in die Middeleeuse sin van vereniging en wat Calvyn daarmee bedoel:

“Wat bedoel hy dan met ‘mistieke’ vereniging? Dit moet ’n mens weer verstaan deur te let op ’n derde gereformeerde grondoortuiging, te wete dat die lewende God met ons (en met die skepping) handel deur die Heilige Gees ... dit bestaan naamlik nie soseer in (onmiddellike) mistiek, innerlikheid, ervarings, gawes of bonatuurlike werkinge nie, maar wel in die lewensheiliging wat geskied in gehoorsame reaksies op Gods Woord.”⁹⁶⁴

4.2.1.2 Enkele ander moontlike voorbeelde van kontemplasie, meditasie en mistiek in die Gereformeerde tradisie

Daar is in hoofstuk 1 verwys na Jonker, wat wys op die persepsie onder baie dat Gereformeerdes meestal “konserwatief, streng, wetties in leer en moraal [is] ... stug en onwillig om oor eie geestelike ervarings te praat, formeel in hulle godsdiensoefeninge”.⁹⁶⁵ Volgens Jonker is hierdie karikatuur wel waar in soverre Gereformeerde kerke, soos hulle sedert die 17de-eeuse ortodoksie ontwikkel het, so ’n beeld bevorder het. Tog verklaar hy, met verwysing na invloede van die Puritanisme,

⁹⁶² Runia, K 1993. “Spiritualiteit bij Calvijn.” In Van’t Spijker et al. (reds.) *Spiritualiteit*. Kampen: De Groot Goudriaan, 169-86 (183).

⁹⁶³ Rice, *ibid.*, 66. Vir soortgelyke sienings van die sentraliteit van hierdie *unio mystica* in Calvinistiese spiritualiteit, sien ook Velema, *ibid.*, 80 en Runia, *ibid.*, 172.

⁹⁶⁴ *Ibid.*, 188-89. Vgl. ook Runia, *ibid.*, 172: “Het gaat in deze mystieke unie niet om identiteit tussen Christus en de gelovige, zodat de een ahw opgaat in de ander, maar het gaat om de diepst mogelijke gemeenschap: Hij in ons en wij in Hem. Het kan ook vergeleken worden met een huwelijk: wij worden vlees van zijn vlees en been van zijn been ... en daarom één met Hem.” Vgl. verder Bras, *ibid.*, 756: “Het gehele boek van Calvijns *Institutie* is een uitwerking van ‘Christus in ons’, en wel door de heilige Geest ... We kunnen dus concluderen, dat zowel Luther als Calvijn gebruikmaken van traditionele mystieke terminologieën en thema’s. Maar zij gaan daar wel op een creatieve manier mee om, in overeenstemming met hun fundamentele reformatorische inspiratie. Daardoor hebben zij de weg gebaad voor een eigen, protestantse vorm van mystieke beleving en theologie.”

⁹⁶⁵ Vgl. ook hfst. 1, par. 2, en sien Bacik, J.J. 2002. *Catholic spirituality, its history and challenge*. Mahwah, NJ: Paulist Press, 19: “On the one hand, reformed theology, which emphasizes the sovereignty of God and depravity of human nature, tends to produce a piety that appears, especially from the Catholic perspective, to be excessively rigid, controlling, somber, puritanical and moralistic. Reformed piety has traditionally shown little interest in mystical experiences, spiritual direction and programmed approaches to spiritual growth.”

Nadere Reformasie en latere Reveil: “Naas die dorheid van die ortodoksie bloei daar reeds van vroeg af ... ’n sterk element van gevoelsmatige vroomheid” in die Gereformeerde tradisie.⁹⁶⁶

Die Britse Puriteine was erfgename nie net van Calvyn se teologie en godsdienstige praktyk nie, maar ’n manifestasie van kontinentale Piëtisme – en as sulks ook ’n sterk reaksie teen godsdienstige formalisme, dogmatisme en gebrek aan hartstog.⁹⁶⁷ Die Presbiteriaan **Francis Rous** (1579-1659) se *The mystical marriage* is ’n voorbeeld van Puriteinse mistieke teologie wat nie aarsel om konsepte uit die Middeleeuse bruidsmistiek te leen en aan te pas nie. Die volgende aanhaling kom daaruit:

“Thou being married to him who is God, in him art also one with God. He one by a personal union, thou one by a mystical. And being thus united and married to him, his spirit flows into thy spirit, and the sap of the Deity sheds itself into thy soul.”⁹⁶⁸

Richard Baxter (1615-1691), een van die vrugbaarste Engelse Puriteinse skrywers, het (soos ander Puriteine) geworstel met die vraag hoe ’n mens van jou verlossing seker kan wees. Hy was oortuig die oplossing is te vind in meditasie. Baxter was diep geïnteresseerd in gebed en meditasie, en het die Benediktynse metode van die *lectio divina* gebruik as ’n Gereformeerde metode van nadenke en meditasie oor die Skrif. Verder het hy gebed ook as wagtende, ontvanklike stilte beklemtoon:

“Retire into some secret place, at a time the most convenient to thyself, and laying aside all worldly thoughts, with all possible seriousness and reverence, look upward to heaven.”⁹⁶⁹

Engelssprekende Puriteine het selfs die terme “meditation” en “mental prayer” gebruik om na sulke woordelose gebede te verwys. Hierdie tradisie is egter dikwels vergeet in die aandrag dat gebed uit versigtig geformuleerde woorde en frases moet bestaan.

Die Puriteinse skrywers het juis meditasie oor Bybeltekste en -woorde aanbeveel ten einde die aandag op God te vestig en te hou. Weer Baxter:

⁹⁶⁶ Jonker, *ibid.*, 291.

⁹⁶⁷ Rice, *ibid.*, 12.

⁹⁶⁸ *Ibid.*, 66.

⁹⁶⁹ In Rice, *ibid.*, 87.

“Get thy heart as clear from the world as thou canst. Wholly lay by the thoughts of thy business, troubles, enjoyments and everything that may take up any room in thy soul. Get it as empty as thou possibly canst that it may be more capable of being filled with God.”⁹⁷⁰

Gegewe die sentraliteit van die Bybel as bron van en gids in Gereformeerde spiritualiteit, is dit nie vreemd dat meditasie of meditatiewe lees van die Bybel ’n plek in die spiritualiteit van Calvyn en sy opvolgers sou hê nie.⁹⁷¹ Baxter praat van die praktyk van besinning (“consideration”) oor God se Woord as:

“the door between the head and the heart ... understanding, having received truths, lays them up in the memory, and consideration conveys them from thence to the affections ... Apply these things to thine own heart and read not these chapters, as matter of historical discourse: but as if they were so many letters or epistles sent down from God out of heaven unto thee ... Explain to thyself the things on which thou dost meditate; confirm thy faith in them from scripture; and then apply them to thyself, according to their nature and thy own necessity.”⁹⁷²

Baie van hierdie beklemtonings word ook gevind in die werk van die bekende Gereformeerde teoloog en kerkregtelike, die Nederlander **Gisbertus Voetius** (1588-1676). Voetius verdeel die teologie in drie dele, waaronder “asketiese teologie”. Daarmee bedoel hy besinning oor die beoefening van toewyding. Hy het ook ’n boek geskryf oor onder meer meditasie, gebed, vas, waak, eensaamheid en stilte. Daarin beroep hy hom op Middeleeuse mistici, maar verwerp alles in hulle benadering wat met sy teologie bots. Voetius het selfs ’n kwasimonastieke groep “ontwaakte Christene” in Holland gestig wat hulle lewe gewy het aan intense Bybelstudie en gebed. Dié groep

⁹⁷⁰ Ibid., 89.

⁹⁷¹ Vgl. bv. die Korter Westminster-belydenis: “Q. How is the Word to be read and heard, that it may become effectual to salvation? A: That the Word may become effectual to salvation we must attend thereunto with diligence, preparation and prayer; receive it with faith and love; lay it up in our hearts; and practice it in our lives” (ibid., 95). Vgl. ook Velema in ’n werk wat baie sterk argumenteer ten gunste van die eiesoortigheid van Gereformeerde spiritualiteit: “Naar onze gedachte word er in Protestantse kring te weinig gemediteerd. Wellicht dat reactie op Rooms-Katolieke praktijken nog steeds een rol speelt. Overgens heeft die reactie dan wel taaie kracht, want zij heeft het eeuwen volgehouden, wat ook de oorzaak mag zijn, er word te weinig gedaan aan meditatie en aan de overdenking van het eigen leven in relatie tot Gods woord” (Velema, W.H. 1990. *Nieuw zicht op Gereformeerde spiritualiteit*. Kampen: Kok, 138).

⁹⁷² Ibid., 110-11. Puriteinse Bybelleespraktyke is baie verskuldig aan die Benediktynse praktyk van die *lectio divina*. Baxter stel selfs voor dat, soos dikwels in die *lectio divina* die geval was, “bybelse beelde” met behulp van die verbeelding as kontemplatiewe hulpmiddels gebruik word om die aandag te vestig op wat gelees word.

het deel van die Gereformeerde Kerk van Nederland gevorm en gebly. **Gerhard Tersteegen** (1697-1769), 'n Rynlandse Calvinis, is veral bekend vir sy gesange. Sy sterk mistieke neiging is diep Bybelgeoriënteerd, en hy is 'n uitstekende voorbeeld van Calvinistiese Piëtisme. Op sy landgoed by Otterbeck in Duitsland het hy en agt volgelingen 'n kwasimonastieke bestaan van stilgebed, Bybelstudie, die skryf van geestelike werke, prediking en barmhartigheidsdiens gelei. Hulle het 'n indrukwekkende versameling mistieke werke besit. "Tersteegen himself was sympathetic to the traditions of medieval monasticism. He wrote poetry and translated mystical writings from Dutch into German".⁹⁷³ **Charles Hodge** (1789-1878) is die primêre verteenwoordiger van ortodokse Calvinisme – of Princetonteologie, soos dit ook genoem is – en was 'n man van intense persoonlike geloof. Sy boek *The Way of Life* is 'n uitstekende voorbeeld van begeleiding oor gebed, meditasie en die beoefening van ander geestelike dissiplines. Nader aan die huis, en onlangs, kan ook die naam van **Andrew Murray** (1828-1917) genoem word. Daar is deesdae hernude belangstelling in sy geskrifte, wat getuig van 'n sterk innerlike en mistieke spiritualiteit en mistieke beïnvloeding.⁹⁷⁴

Theodorus à Brakel (1608-1669) is 'n uitstekende voorbeeld van meditatiewe, kontemplatiewe en mistieke elemente in Gereformeerde spiritualiteit in die Nederlandse Nadere Reformasie, en verdien gevolglik ietwat meer aandag hier.⁹⁷⁵ Volgens Brienens handel Theodorus se werke – *Het geestelyck leven, ende stant eens geloovigen menschen hier op aerden* (1649) en *De trappen des geestelycken levens*

⁹⁷³ King, *ibid.*, 389.

⁹⁷⁴ Jonker, *ibid.*, 289.

⁹⁷⁵ Hoewel die à Brakels hier as voorbeeld gebruik word, is daar heel party verteenwoordigers uit die Nadere Refomasie wat kan dien as gespreksgeenote oor 'n moontlike vorm van Gereformeerde mistiek. Brienens se moontlike lys (in Brienens, T. 2003. "Mystiek van de Nadere Reformatie." In Baers, J., G. Brinkman, A. Jelsma & O. Steggink *Encyclopedie van de mystiek*. Kampen/Tielt: Kok/Lannoo, 760-67) sluit in Abraham Hellenbroek (1658-1731; sy Hoogliedinterpretasie – een van heel party uit die Nadere Reformasie – bevat duidelike elemente van die Middeleeuse bruidsmistiek), Jodocus Lodenstein (1620-1677; sy Hoogliedpreke het – volgens Brienens, *ibid.*, 762 – selfs méér ekstatisiese trekke as dié van Bernardus van Clairvaux, wat dit geïnspireer het!). Elemente van die bruidsmistiek kom ook voor in die werk van Bernardus Smeytegelt (1665-1739). 'n Ander moontlike gespreksgeenoot is Hermannus Witsius (1636-1708). Volgens Brienens, 764 "heeft [Witsius] een belangrijke rol gespeeld in de geschiedenis van de mystiek in de Nederlandse gereformeerde theologie ... Hij ziet contemplatie, die aanschouwing en het smaken Gods als het doel van de zaligheid. Door de gevoelige omgang met Christus wordt men door de overvloedige vreugde van deze vereniging zo overstelpt, dat men in verzinking terechtkomt. Hier ziet men de middeleeuwse mystieke gedachte weer opduiken." Brienens (*ibid.*, 765-76) noem ook vir Wilhemus Schortingshuis (1700-1750), wie se *Het innige Christendom* in 1740 "als een bliksemstraal bij heldere hemel insloeg en de gehele Nederlandse kerkelijke wereld in beroering bracht ..." en wat, hoewel hy self gesê het dat hy niks met die "bedorven mystici" te make wil hê nie, juis dikwels as mistikus beskou word in die lig van sy beklemtoning van die gevoelaspekte van die geloof.

(1620) – eintlik oor dieselfde tema: die regte soort geluksaligheid, “[d]ie haar hoogste ervaring vindt in de zoete gemeenschap en de gevoelige vereniging met God en de Heere Christus”.⁹⁷⁶ Die *kontemplatiewe* element in hierdie werke blyk uit Brienens se nadere beskrywing van die inhoud daarvan:

“Het gaat om een diep, persoonlijk, innerlijk doorleven. De Heiland wordt met een geestelijk zien erkend, door geloof en liefde omhelsd, gevoeld door innerlijke genade, vergenoeging, vreugde en gelukzaligheid. Men smaakt zijn liefde, leeft en wandelt in Hem. Zo wordt de ziel al geestelijker, omdat zij met God, die een volmaakte Geest is, word verenigd en zijn volheid en genoegzaamheid in haar vloeit, zodat zijn met smeer en vettigheid verzadigd word (Ps. 36:6). Zo bereikt ze de top der geestelijke genieting, waar ze met zonderlijke gerustheid overgoten wordt, gaat roemen met vrolijk zingende lippen en niet meer zondigen kan of wil naar de vernieuwde geest!”⁹⁷⁷

Dié kontemplatiewe lewenshouding word bereik deur die *meditatiewe* element in Theodorus se spiritualiteit, wat blyk uit die voorstelle in bogenoemde werke vir oefeninge vir alle gelowiges vir gebed, ’n vroom lewenswyse, askese en veral meditasies of alleengesprekke met God in afsondering.⁹⁷⁸ Hierdie oefeninge toon nie net ooreenkomste met die Middeleeuse liefdesmistiek en bruidsmistiek nie, maar ook met die idee van trappe van op- en afgaan in die geestelike lewe en ervaring. Dit herinner ook aan die vroeë Kartuiserskrywer Guigo II se klassieke uiteensetting van kontemplasie en meditasie, wat juis die begrip van die geestelike leer en trappe/stadia gebruik.

’n Interessante ontwikkeling sien ons by Theodorus se seun, **Wilhelmus à Brakel** (1635-1711), en die werk wat hom bekend gemaak het: *Redelijke godsdienst*. In dié

⁹⁷⁶ Brienens, T. 1993. “Vroomheid volgens het Gereformeerd piëtisme in Nederland, met name bij vader en zoon à Brakel.” In Van’t Spijker et al. (reds.) *Spiritualiteit*. Kampen: De Groot Goudriaan, 199-208 (203).

⁹⁷⁷ Ibid., 203.

⁹⁷⁸ Vgl. Brienens, ibid., se samevatting van hierdie oefeninge: “Begin ’s morgens met een kort gebed. Voelt u Gods liefde, zoekt er overvloediger in te worden. Leg alle bekommelingen voor God neer. Blijf doorgaan ondanks hevige aanvechtingen ... Lees uw Bijbel, zing een psalm, overdenk het lijden en sterven van Christus om zo des te meer met uw Bruidegom verenigd te worden, zodat u in zijn liefde verslonden wordt ... Overdenk uw diepe zondigheid, stel Gods liefde en beloften daartegenover en bemediteer heel de lijdensweg van Jesus. Zo kan men opgetrokken worden boven het wereldse ... Keer dan weer tot uzelf terug en begin van onderen af opnieuw naar boven te klimmen. Ook voor de rest van de dag worden de oefeningen vermeld ... Zo kan de ziel komen tot het genieten en gevoelen van de gemeenschap met God en haar Bruidegom Christus Jezus ... de ziel wordt gevoerd in het wijnhuis en zo vervuld van Gods liefde, dat men de tranen niet bedwingen kan. In deze contemplatie vergeet men zichzelf en voelt men alleen maar Jezus wat van Hem is”.

werk gee Wilhelmus 'n oorsig van die Christelike geloof en lewe. Brienens beskryf Wilhelmus as 'n praktiese en pastorale teoloog wat goed op hoogte van die bybelse gestalte van spiritualiteit was.⁹⁷⁹ Hy praat oor geestelike stryd in die geloofslêwe, maar ook oor blydskap, geestelike groei, meditasie en geestelike vreugdes. Sy spiritualiteit is nie minder mistiek as sy pa s'n nie, wel minder asketies en ekstasies. Albei skryf oor die verborge lewe deur die Gees met al die skommelings en variasies wat dit behels. Die ekstasiese, mistieke karakter van die pa word by die seun net getemper – deur die gemeenskaplike lewe en geloofsbeoefening. By Wilhelmus kom die etiese aspekte van spiritualiteit ook sterker na vore. Sy vroomheid reik verder as die innerlike wêreld, verder as meditasie, geestelike oefeninge en kontemplasie. Volgens Brienens het die mistieke idees en tradisies van die laat-Middeleeue, wat duidelik by Theodorus aanwesig was, by Wilhelmus in 'n ortodoks-Gereformeerde spiritualiteit ontwikkel.⁹⁸⁰

Hoewel enige van bogenoemde figure uit die Gereformeerde tradisie potensieël gespreksgenote vir die Kartuisers kan wees, is dit met die suggestie van 'n moontlike versoening tussen aksie en kontemplasie – oftewel mistiek en profesie – by die jongere à Brakel wat nou aanbeweeg word en vervolgens in detail stilgestaan word by 'n heelwat latere verteenwoordiger uit die Gereformeerde tradisie: K.H. (Kornelis) Miskotte. Miskotte sal bespreek word nie net in die lig van die uitdaging wat 'n gesprek met die Kartuisers vir hedendaagse Gereformeerdes stel nie, maar ook die wat Tracy se mistiek-profetiese teologie ons stel. Miskotte sal dus ook dien as gespreksgenoot vir Tracy. Hoewel K.H. Miskotte gesterf het in 1976, toe Tracy in die beginjare van sy projek gestaan het, het hulle (soos weldra gesien sal word) juis ook belangrike 19de- en 20ste-eeuse gespreksgenote gedeel; gespreksgenote wat ook teen die agtergrond staan van Tracy en baie ander mistiek-profetiese teoloë van die 20ste eeu.

⁹⁷⁹ Ibid., 207.

⁹⁸⁰ Brienens, *ibid.*, 208.

HOOFSTUK 5

DIE MISTIEKE, DIE POLITIEKE EN DIE MISTIEK-PROFETIESE

BY K.H. MISKOTTE

“Rome heeft plaats voor de heilige en de kunstenaar, voor het volk en de eenzame, voor alles wat in mijn tesamen is en zonder orde, of althans in uiterste spanning verkeert van jaar op jaar.”

K.H. MISKOTTE⁹⁸¹

“M'n eigenlijke 'liefde' d.i. fascinatie, gaat toch in laaste instantie uit tot de mystiek (vooral Eckardt) ... De andere 'liefde' d.i. gewetensroep, nu kortelings opgekomen: het socialisme ...”

K.H. MISKOTTE⁹⁸²

“Het hart van alle religie is de 'mystiek', 'de verborge omgang met God' – het is mij goed nabij God te zijn. Een hand terzij, een hartklop nabij; en het is zóó (maar zoo is het in *alle* liefde) en dat ééne, kleine hand zichzelf niet merkt en dat het krekelfijn getik van het verkoren menschenhart in de stroomen van het goddelijk hart verloren gaat. Tot dienst! ... Zoo dunkt mij, moet men de bijbelsche mystiek verstaan: gericht op gehoorzaamheid en niet op 'Versenkung', ten diepste van de wereld en niet ten bate van den groei den eigen ziel.”

K.H. MISKOTTE⁹⁸³

1. INLEIDING

In hoofstuk 4 is getoon dat een van die uitdagings wat voortgevloei het uit die suspisie-en-herwinning-oefening in gesprek met die Kartuisers die volgende is: die oorweging van die voorkoms en noodsaak van die versoening tussen aksie en kontemplasie binne die Gereformeerde tradisie. Daar is in hoofstuk 2 getoon dat die verhouding tussen aksie en kontemplasie 'n eeue oue strydvraag in die Christelike tradisie is en dat dit die

⁹⁸¹ 1990. *Uit de dagboeken: 1930-1934. Verzameld werk deel 5a*. Kampen: Kok, 38 (17 Januarie 1931).

⁹⁸² 1985. *Uit de dagboeken: 1917-1930. Verzameld werk deel 4*. Kampen: Kok, 92-93 (7 Januarie 1919).

⁹⁸³ 1946. *In de gecroonde allemansgading: Keur uit het verspreide werk van Prof. Dr. K.H. Miskotte*. Nijkerk: Callenbach, 26.

oortuiging is van die voorste figure in die Christelike mistieke en teologiese tradisie – asook van talle 20ste-eeuse ondersoekers van die mistiek – dat daar nie net ’n hegte verband tussen hierdie twee elemente van die Christelike spiritualiteit bestaan nie, maar dat beide aksie en kontemplasie legitieme elemente in outentieke Christelike spiritualiteit daarstel. Hierdie oortuiging word gedeel deur verteenwoordigers van die 20ste-eeuse mistiek-profetiese teologie, onder andere David Tracy. Daar is aan die einde van hoofstuk 4 getoon dat daar in die Gereformeerde geskiedenis ongetwyfeld ’n baie sterk aksie-/profetiese tradisie bestaan. Daar is ook verwys na sekere figure uit die geskiedenis van die Gereformeerde tradisie in wie se spiritualiteit oënskynlik mistieke elemente te vind is – selfs by Calvyn. Hoewel daar genoem is dat enige van hierdie figure daarom potensieële Gereformeerde gespreksgenote vir die Rooms-Katolieke mistiek-profetiese teologie kan wees, gaan daar in hierdie hoofstuk spesifiek gefokus word op ’n onlangser figuur: die 20ste-eeuse Nederlandse teoloog K.H. (Kornelis) Miskotte, as voorbeeld van ’n moontlike *Gereformeerde* interpretasie van die versoening tussen aksie en kontemplasie oftewel tussen mistiek en politiek.

2. OORSIG VAN MISKOTTE SE LEWE EN WERK

Kornelis Heiko Miskotte is op 23 September 1894 in Utrecht gebore, die jongste van vyf kinders. Hy het ook sy jeugjare in Utrecht gespandeer en teologie aan die Rijksuniversiteit van Utrecht gestudeer. Na sy studies, van 1921 tot 1924, dien Miskotte as predikant van die Hervormde Kerk in Kortgene, in Zeeland. Dit is in hierdie tyd dat hy ook in die huwelik tree met Cornelia Johanna Cladder. Tydens sy jare op Kortgene begin hy die *Gemeenteblaadje* daar, wat gemeentenuus bevat, asook meditasies en teologiese refleksies (onder meer na aanleiding van kwelvrae wat gemeentede tot hom kon rig, wat hy dan via die gemeenteblad ook tot die voordeel van die res van die gemeente bespreek het). In die *Gemeenteblaadje* het onder meer die meditasiereekse “Waarom?” (oor Job), “Het profetisch woord” en “Van verborgen omgang” (oor bybelse spiritualiteit) verskyn – vroeë werke uit sy oeuvre wat vir hierdie ondersoek van groot belang is. Jare later sou die volledige teks van hierdie gemeenteblad gepubliseer word as ... *als een die dient*.⁹⁸⁴ Een van die vroegste

⁹⁸⁴ Miskotte, K.H. 1976. ... *als een die dient: Volledige uitgave van het ‘Gemeenteblaadje Cortgene’ 27 oktober 1923 – 4 april 1925*. (Red. A. Otter.) Baarn: Ten Have [hierna AED]. Die titel van die boek verwys na Miskotte se intreepreek in Kortgene, met as teksvers Luk. 22:27.

teologiese invloede op Miskotte was dié van J.H. Gunning (1829-1905) se etiese teologie. In sy Kortgeense jare, in 1923, skryf Miskotte die *Praeludium* (“Inleiding”) tot die versamelde werke van Gunning, *Prof. Dr. J.H. Gunning: Leven en werken*.⁹⁸⁵ Dieselfde jaar, 1923, sou ook die jaar wees van Miskotte se ontmoeting met Barth – via laasgenoemde se *Römerbrief*; ’n “ontmoeting” wat ’n blywende invloed op sy teologie sou hê.⁹⁸⁶ Van 1925 tot 1930, terwyl hy predikant in Meppel is, verskyn ’n werk oor een van Miskotte se gunsteling- Nederlandse digters uit sy pen: *Het lyrisch werk van mevrouw Roland Holst* (1927). In 1928 maak Miskotte kennis met Franz Rosenzweig se *Der Stern der Erlösung*, ’n sleutelmoment in Miskotte se lewenslange liefde en waardering vir die Joodse godsdiens. In 1929 verskyn die verwerking van Miskotte se *Praeludium* as *Johannes Hermanus Gunning*⁹⁸⁷, asook die in meer detail uitgewerkte weergawe van “Waarom?” (die meditasiereeks in die Kortgeense gemeentebled) – as *De Verborgene*⁹⁸⁸.

Van 1930 tot 1938 is Miskotte in Haarlem, jare wat ’n baie vrugbare tyd vir Miskotte se werk in die kerk en teologie sou wees. In 1932 verwerf hy sy doktorsgraad in die teologie aan die Universiteit van Groningen met ’n doktorske skripsie getiteld *Het wezen der joodsche religie: Vergelykende studie over de voornaamste structuren*

⁹⁸⁵ Vir die invloed van Gunning se teologie op Miskotte, sien o.a. De Lange, A. 1993. “Het tegoe van J.H. Gunning jr. bij K.H. Miskotte.” In Den Hertog, G.C. & G.W. Neven (reds.) 1993. *Miskotte: Hoofdlijnen van zijn theologie*. Kampen: Kok, 13-37. Sien ook Meyer, O.S. 1987. *Die hantering van die afwesigheid van God in die teologie van KH Miskotte*. Ongepubliseerde M.Th.-verhandeling, Universiteit van Stellenbosch, 31ff. en Meyer, O.S. 1996. *Tussen stilte en ekstase: Die spiritualiteit van KH Miskotte in die spanningsveld van die mistiek en die Charismatiese spiritualiteit*. Ongepubliseerde D.Th.-verhandeling, Universiteit van Stellenbosch, 141ff.

⁹⁸⁶ Ondanks aanvanklike voorbehoude oor Barth se teologie, het Miskotte weldra ’n groot aanhanger, vertaler, vertolker en persoonlike vriend van dié Switserse teoloog geraak. Sy interpretasie en kommentaar op Barth se werk en hulle persoonlike briefwisseling beslaan een hele volume van Miskotte se *Verzameld werk*. Miskotte word ook alom beskou as dié teoloog wat Barth in Nederlandse teologiese kringe bekendgestel en -gemaak het – vgl. Kessler, M. 1997. *Kornelis Miskotte: A biblical theology*. Selinsgrove, PA: Susquehanna University Press. Barth se invloed op Miskotte se teologie en die teologiese ooreenkomste en verskille tussen hulle twee was ook al die onderwerp van baie ondersoeke. Hoewel dit buite die bestek van hierdie ondersoek val, word tog na sommige van hierdie ondersoeke verwys – veral na Jan Muis se gesaghebbende 1989-werk *Openbaring en interpretatie: Het verstaan van de Heilige Schrift volgens K. Barth en K.H. Miskotte* (die uitgawe wat hier gebruik is, is die tweede: 1990. ’s-Gravenhage: Boekencentrum), maar ook na korter studies, soos Aalders, W., D. den Boer & A. de Reuver. 1984. *Barth, Kohlbrugge, Miskotte: Ontwikkeling of breuk?* Kampen: Kok; Marquardt, fr. W. 1991. “‘Bijbelse houding’ bij Barth en ‘bijbelse alfabetisering van de theologie’ bij Miskotte.” In De Knijff, H.W. & G.W. Neven *Horen en zien: Opstellen over de theologie van K.H. Miskotte*. Kampen: Kok, 25-42. Die verhouding tussen Barth en Miskotte kom ook voor as onderafdelings in die werke van Kessler (ibid.), Meyer (1987 & 1996), Beumer (1993) en De Kruijff (1981) waarna óf reeds verwys is óf weldra verwys sal word.

⁹⁸⁷ Rotterdam: Bredée [hierna *JHG*].

⁹⁸⁸ Amsterdam: Holland [hierna *DV*].

der joodsche godsdienst-philosophie van dezen tijd⁹⁸⁹. Preekbundels soos *Uitkomst*⁹⁹⁰, *Geloof bij de gratie Gods*⁹⁹¹ en *De vreemde vrijspraak*⁹⁹² verskyn ook in hierdie tyd. Terselfdertyd was dit baie spanningsvolle jare vir die kerk en wêreld. Touw⁹⁹³ som dit op soos volg: 'n toenemende geestelike en maatskaplike krisis in Nederland; die opkoms van nuwere teologie; die stryd om 'n nuwe kerkorde in Duitsland; die opkoms van die nasionaal-sosialisme en antisemitisme – en voeg dan by dat Miskotte in toenemende mate geestelike leiding gegee en geestelike vernuwing in die kerk bevorder het. In 1934 verskyn *Korte nabetrachting over de Afscheiding van 1834*⁹⁹⁴, in 1935 *De apostolische geloofsbelijdenis*⁹⁹⁵ en in 1936 een van Miskotte se bekendste werke: *Antwoord uit het onweer*⁹⁹⁶.

In 1938 word Miskotte beroep na Amsterdam. In die volgende jaar, op die vooraand van die Tweede Wêreldoorlog, verskyn *Het gewone leven*⁹⁹⁷ en *Edda en Thora*⁹⁹⁸. Laasgenoemde was 'n waagstuk, gegewe die inhoud daarvan en die tyd waarin dit gepubliseer is. Dit was des te meer die geval met die onwettige geskrif, *Betere weerstand*, wat Miskotte in 1941 laat verskyn het.⁹⁹⁹ In 1941 verskyn in Amsterdam nog een van Miskotte se bekendste werke: *Bijbels ABC*¹⁰⁰⁰, die vrug van

⁹⁸⁹ Hierdie proefskrif word in 1933 vir die eerste keer gepubliseer, as *Het wesen der joodsche religie: Bijdrage tot het kennis van de joodsche geestesleven*, Amsterdam: Paris.

⁹⁹⁰ Hierdie bundel jeugpreke verskyn in 1932. Die weergawe wat in hierdie studie gebruik is: 1948. *Uitkomst: Toespraken voor jongeren van elke leeftijd*. Amsterdam: Holland [hierna UK].

⁹⁹¹ 1935. Amsterdam: Holland [hierna GGG].

⁹⁹² 1938. Amsterdam: Holland [hierna VV].

⁹⁹³ Touw, H.C. 1961. *Woord en wereld: Opgedragen aan prof. dr. KH Miskotte naar aanleiding van zijn aftreden als kerklijk hoogleraar te Leiden*. Amsterdam: NV De Arbeiderspers, 22-23. Vgl.: “Het waren de crisisjaren. Miskotte krijgt een wijk in Haarlem-Oost met zeer veel werklozen, grote armoede, ongeïnteresseerdheid in vragen van geloof en levensbeschouwing. Het sociale vraagstuk en de vragen rond de secularisatie dringen zich aan hem op; de neerslag daarvan vindt men in dit dagboekdeel, bovengenoemde boeken en ook enkele prekenbundels van zijn hand *Uitkomst* (1932) en *De Vreemde Vrijspraak* (1938)” – Den Besten, A.C., H.E. Breebaart-Miskotte & H.E. Kuiper-Miskotte 1990. “Verantwoording.” In Miskotte, K.H. *Uit de dagboeken: 1930-1934. Verzameld werk deel 5a*. Kampen: Kok, 5-9 (7) [hierna UDD II]. Amsterdam: Holland.

⁹⁹⁴ Dit was Miskotte se vertaling met uitgebreide kommentaar op 'n reeks lesings oor hierdie onderwerp wat Karl Barth in daardie jare in Utrecht gelewer het: Barth, K. 1935. *De apostolische geloofsbelijdenis: voor Nederland bewerkt en van aantt. voorzien door K.H. Miskotte*. Nijkerk: Callenbach.

⁹⁹⁵ *Antwoord uit het onweer: Een verhandeling over het boek Job*. Amsterdam: Holland [hierna AUO]. Hierdie werk was 'n verdere verwerking van *De Verborgene*.

⁹⁹⁶ *Het gewone leven: In het spiegel van het boek Ruth* (Amsterdam: Holland; hierna GL) was 'n kommentaar op die boek Rut.

⁹⁹⁷ *Edda en Thora: Een vergelijking van Germaansche en Israëlitische religie*. Amsterdam: Ten Have [hierna ET].

⁹⁹⁸ Miskotte sou ook – in 1943 – die opsteller wees van die sg. *Doornse stellingen*, 'n dokument gebore uit die weerstand teen die Nazisme wat (volgens Meyer, 1987, 10) duidelike ooreenkoms met die Barmen Verklaring toon.

⁹⁹⁹ Ten Have [hierna ABC]. Die 1966-uitgawe word in hierdie ondersoek gebruik.

verskeie kursusse wat in Haarlem en Amsterdam oor die “grondwoorde” van die Bybel gehou is. In dieselfde jaar verskyn *Het waagstuk der prediking*¹⁰⁰¹, *Messiaans verlangen*¹⁰⁰² (’n verwerking van Miskotte se 1927-werk oor die poësie van Henriëtte Roland Holst), sowel as ’n werk oor die betekenis van die Sondag: *In de ruimte gezet*¹⁰⁰³. In 1942 gee die kerkraad van Amsterdam ’n besondere opdrag aan ’n aantal predikante om leiding te neem in die bearbeiding van vervreemdes van die kerk. Só kry Miskotte, as deel van hierdie groep, die geleentheid om kontak op te bou met die intellektuele en buitekerklikes van Amsterdam-Suid, met as sentrum die Willem de Zwijgerkerk. Meyer noem Miskotte se tyd in Amsterdam een van “solidariteit en stryd”: nie net in solidariteit met en teen die ideologie van die slagoffers van nasionaal-sosialisme nie, maar ook in solidariteit en in stryd met diegene – veral onder die intellektuele van Amsterdam – wie se geloof sou wankel onder die aanslag van die “wysbegeerte-van-sinloosheid” van Europa van daardie tyd.¹⁰⁰⁴ Hierdie jare – die gelukkigstes van Miskotte se teologiese loopbaan¹⁰⁰⁵, waartydens sy werk in hierdie gemeente nie net kerkdienste insluit nie maar ook meditasie- en Bybelaande – sou ’n publikasie oplewer oor die Openbaring van Johannes (*Hoofdsom der historie*¹⁰⁰⁶). Ook die preekbundel *Feest in de voorhof*¹⁰⁰⁷ het toe verskyn.

In Augustus 1945 word Miskotte deur die sinode van die Hervormde Kerk benoem tot hoogleraar in dogmatiek, etiek, kerkreg en sendingwetenskap aan die Universiteit van Leiden. ’n Jaar later verskyn ’n bundel met artikels, toesprake en Bybelinterpretasies uit sy tyd in Amsterdam onder die titel *In de gecroonde allemansgading*¹⁰⁰⁸. Op 26 Oktober 1945 lewer Miskotte sy intrede as hoogleraar, met die onderwerp “De praktische zin van de eenvoud Gods”. In 1945 is hy een van die stigterslede en sou hy ook lank die eerste redakteur bly van die teologiese tydskrif *In de Waagschaal*, waarvan die eerste uitgawe op 6 Oktober 1945 verskyn. In 1946 tref ’n groot persoonlike tragedie die Miskottegesin: Miskotte se vrou (toe 49 jaar oud) én

¹⁰⁰¹ Den Haag: Daamen [hierna WDP].

¹⁰⁰² *Messiaans verlangen: Het lyrisch werk van Henriëtte Roland Holst*. Amsterdam: Holland [hierna MV].

¹⁰⁰³ *In ruimte gezet: Overdenkingen over den zin van den zondag*. Amsterdam: Holland [hierna IRG].

¹⁰⁰⁴ Meyer, 1987, 10.

¹⁰⁰⁵ De Kruijf, G.G. 1981. *Heiden, Jood en Christen: Een studie over de theologie van K.H. Miskotte*. Baarn: Ten Have, 31 [hierna HJC].

¹⁰⁰⁶ 1945. *Hoofdsom der historie: Voordrachten over de visioenen van den apostel Johannes*. Nijkerk: Callenbach [hierna HH].

¹⁰⁰⁷ 1951. *Feest in de voorhof: Sermoenen voor randbewonders*. Amsterdam: Holland [hierna FIV].

¹⁰⁰⁸ *In de gecroonde allemansgading: Keur uit het verspreide werk van Prof. Dr. K.H. Miskotte*. (Bijeengebracht door W.C. Snethlage & E.A.J. Plug.) Nijkerk: Callenbach [hierna GA].

tweede oudste dogter (toe 21 jaar oud en in die eerste jaar van haar mediese studies) sterf aan voedselvergiftiging na 'n bruilofsfees van vriende.¹⁰⁰⁹

Tydens Miskotte se jare in Leiden verskyn *De blijde wetenschap*¹⁰¹⁰ ('n verwerking van 'n reeks wat hy in 1942 vir die *Amsterdamsche Kerkbeurtenblad* geskryf het) en *Om het levende woord*¹⁰¹¹. In sy Leidse jare bly Miskotte nou betrokke by die teologiese werksaamhede van die Hervormde Kerk in Nederland. In 1949 aanvaar die Algemene Sinode die geskrif *Fundamenten en perspectieven van belijden*. Hoewel die oorspronklike konsep daarvan Berkhof sin was, het Miskotte 'n wesenlike aandeel aan die verdere bespreking en verwerking gehad. Deel van Miskotte se toeligting daarvan was sy werk *De kern van de zaak*¹⁰¹². In die 1950's laat sien die Hervormde Kerk in Nederland 'n nuwe psalmberyming die lig waaraan Miskotte 'n groot aandeel gehad het, synde voorsitter van die Hervormde Commissie voor de Psalmberijming van 1950-1959. Op 13 November 1953 tree Miskotte in die huwelik met Janneke van Pienbroek. 'n Jaar later verskyn die versameling essays *Grensgebied*¹⁰¹³ en in 1956 waarskynlik die bekendste van Miskotte se werke, *Als de goden zwijgen*¹⁰¹⁴. Miskotte tree in 1959 af, maar gedurende die jare van sy aftrede verskyn 'n werk oor gebed, *De weg van het gebed*¹⁰¹⁵, asook *Geloof en kennis*¹⁰¹⁶ en twee versamelings: *Miskende majesteit*¹⁰¹⁷ ('n preekbundel) en *Kennis en bevinding*¹⁰¹⁸ (meditatiewe opstelle). Voor sy dood in 1976 nog verskyn *Om de waarheid te zeggen*¹⁰¹⁹, *Gevulde stilte*¹⁰²⁰, *De weg der verwachting*¹⁰²¹, en ná sy dood die bundel preke en gebede *Geschonken eindigheid*¹⁰²². In 1982 is begin met die uitgawe van

-
- ¹⁰⁰⁹ Miskotte, H.H. 1981. *Niet te vergeten Miskotte*. Kampen: Kok, 19.
¹⁰¹⁰ 1947. *De blijde wetenschap: Toelichting op de Heidelbergse Catechismus. Zondag I-XII*. Nijkerk: Callenbach [hierna DBW].
¹⁰¹¹ 1948. *Om het levende woord: Opstellen over de praktijk der exegese*. 's-Gravenhage: Daamen [hierna OLW]. Die weergawe wat hier gebruik sal word, is die 1973-uitgawe (Kampen: Kok).
¹⁰¹² 1950. *De kern van de zaak: Toelichting bij Fundamenten en Perspektieven, een proeve van hernieuwd belijden*. Nijkerk: Callenbach [hierna KVZ].
¹⁰¹³ Nijkerk: Callenbach [hierna GG].
¹⁰¹⁴ Amsterdam: Holland [hierna AGZ].
¹⁰¹⁵ 1962. 's-Gravenhage: Boekencentrum. Die weergawe wat hier gebruik is: 1977. 4de druk. 's-Gravenhage: Boekencentrum.
¹⁰¹⁶ 1966. Haarlem: Holland [hierna GK].
¹⁰¹⁷ 1969. Nijkerk: Callenbach [hierna MM].
¹⁰¹⁸ 1969. Haarlem: Holland [hierna KB].
¹⁰¹⁹ 1971. *Om de waarheid te zeggen: Opstellen over het kerklijke belijden*. [s.i.]: Kok [hierna OWZ].
¹⁰²⁰ 1974. *Gevulde stilte: Enkele gebeden en preken*. Kampen: Kok [hierna GS].
¹⁰²¹ 1975. *De weg der verwachting*. Baarn: Ten Have. Die titel verwys na Miskotte se laaste preek, gehou op 20 Desember 1970, hier uitgegee met bydraes deur van sy leerlinge [hierna WDV].
¹⁰²² 1978. *Geschonken eindigheid: Enkele gebeden en preken*. Kampen: Kok [hierna GE].

Miskotte se versamelde werke, waarvan twaalf volumes reeds gepubliseer is.¹⁰²³ ’n Baie belangrike deel hiervan, asook ’n baie belangrike bron vir die bestudering van Miskotte as persoon en sy spiritualiteit, is die eerste sewentien jaar van sy dagboeke.¹⁰²⁴ Dit is met hierdie dagboeke, wat Miskotte se mees persoonlike teologiese refleksies bevat, dat ons soektog na mistiek by hierdie teoloog sal begin.

3. MISKOTTE EN DIE MISTIEK

3.1 Miskotte se ambivalente houding jeens die mistiek: vroeë waardering

Soos in die geval met die figure uit die Gereformeerde tradisie wat aan die einde van hoofstuk 4 genoem is, is daar met die eerste oogopslag ook by die jonger Miskotte oënskynlike tekens van mistiek te vind (in sy dagboeke), of ten minste ’n groot waardering vir die mistiek. Dit is hier waar ons van Miskotte se eie vroeë gespreksgenote onder die mistici aantref. Veral Van Ruysbroeck was ’n gunsteling.¹⁰²⁵

“[H]et merkwaardige is dat juist de verstilden mij van nature meer nabij schijnen, een *Ruysbroec* en een Goethe, een v. Eeden en een Gezelle, een Bierens de Haan en een Aalders”¹⁰²⁶ [my beklemtoning – LDH].

Miskotte noem ook dat “de diepste ontroeringen, de wezenlijkste godservaringen en -inzichten mij geworden zijn niet uit de wijsgerige lectuur ... maar, diep-ingrijpend door z.g. stichtelijke lectuur” – waaronder Miskotte Köhlbrugge en Gunning insluit,

¹⁰²³ Die volgende dele van die *Verzameld werk* [hierna *VW*] het al verskyn: 1. 1982. *In de Waagschaal: Een keur uit de artikelen van Dr. K.H. Miskotte uit de eerste vijf jaargangen van In de Waagschaal*. 2. 1987. *Karl Barth. Inspiratie en vertolking: Inleidingen, essays, briefwisseling*. 3. 1997. *Preken en meditaties*. 4. 1985. *Uit de dagboeken: 1917-1930* [hierna *UDD I*]. 5a. 1990. *Uit de dagboeken: 1930-1934* [hierna *UDD II*]. 6. 1982. *Het wezen der joodsche religie: Bijdrage tot de kennis van het joodsche geestesleven in dezen tijd*. 7. 1983. *Edda en Thora: Een vergelijking van Germaanse en Israëlitische religie*. 8. 1983. *Als de goden zwijgen: Over de zin van het Oude Testament*. 9. 1990. *Theologische opstellen*. 10. 1984. *Antwoord uit het onweer/Het gewone leven*. 11. 1989. *De kern van de zaak/De blijde wetenschap*. 12. 1999. *Messiaans verlangen en andere literatuur- en cultuurkritische opstellen*. 13. 2008. *Preken* (alle reeds gepubliseerde preke).

¹⁰²⁴ Miskotte was van ’n baie jong ouderdom af ’n ywerige dagboekskrywer, ’n gewoonte wat hy vir net een jaar, in 1934, onderbreek het – weens werkdruk. ’n Seleksie uit sy dagboeke is ook gepubliseer as Miskotte, K.H. 1994. *Een keuze uit zijn dagboeken en andere teksten*. (Saamgestel H.H. Miskotte, D. Parlevliet, P. Pettinga & A. Sevenster.) Baarn: De Prom [hierna *KDB*].

¹⁰²⁵ Ook ander mistici se name duik in sy vroeë dagboekinskrywings op: Eckhart (vgl. die aanhaling aan die begin van hierdie hoofstuk), Teresa van Avila en Johannes van die Kruis (*UDD II*, 50, 3 Maart 1931) en selfs Pseudo-Dionisius (*UDD I*, 167, 17 Januarie 1921; *UDD I*, 252, 10 Junie 1923).

¹⁰²⁶ *UDD I*, 88 (19 Januarie 1919).

maar opvallend ook Van Ruysbroeck se *Sieraad der geestelike bruiloft*¹⁰²⁷. Miskotte erken dat daar by hom 'n soort mistieke geneigdheid bestaan en noem homself ook (in sy jong dae) “van aanleg een mysticus ... en een asceet” en praat van “mijn mystiek bloed”.¹⁰²⁸ In 1921 bekla hy die oordrewe, geforseerde profetiese klem in sy eie prediking as “té profetisch vir mijn mystieke natuur”¹⁰²⁹ en elders praat hy van “mijn mystiek hart”.¹⁰³⁰ In 1923 het Miskotte die eerste keer Barth se *Römerbrief* gelees; jare later sou hy in 'n onderhoud sy aanvanklike ontevredenheid met wat hy gelees het in herinnering roep, en verklaar dat dit teen die agtergrond staan van:

“... mijn introversie, mijn contemplatieve natuur, mijn synthetische aandrift. Want waar bleef de natuur, de schepping? Waar bleef de mens in zijn verantwoordelijkheid? Maar vooral: waar bleef de mystiek, ook die van de bijbel, bijvoorbeeld van het Johannes Evangelie?”¹⁰³¹

Dit is egter nie net in Miskotte se Kortgeense dagboekinskrywings dat 'n vroeë waardering vir mistiek gevind word nie, maar ook in die *Gemeenteblaadje*. Hy doen onder meer 'n beroep op sy gemeentede om tog gebruik te maak van die gemeentebiblioteek in “het zaaltje”, waarin “[s]tichtelijke lectuur van de hoogste rang (b.v. Thomas à Kempis en Ruusbroec)”¹⁰³² te vind is. Die beste voorbeeld van 'n oënskynlik mistieke element in Miskotte se vroeë werk vind ons ook hier in die Kortgeense gemeentebblad, in sy vroeë uiteensetting van “die verborge omgang”¹⁰³³. Dit verteenwoordig sy eerste sistematiese nadenke oor wat hy later in die begrip “bevinding” sou verfyn.¹⁰³⁴ Miskotte begin die bundel waarin “Van verborgen omgang” verskyn met die volgende woorde:

¹⁰²⁷ UDD I, 99 (10 Januarie 1919).

¹⁰²⁸ UDD I, 167 (17 Januarie 1921); UDD II, 203, s.d.

¹⁰²⁹ UDD II, 205 (5 April 1922).

¹⁰³⁰ UDD II, 323 (14 Mei 1933).

¹⁰³¹ Puchinger, G. 1968. “Gesprek met Prof. Dr. K.H. Miskotte.” In *Christen en secularisatie*. Delft. Uitgawe W.D. Meinema N.V., 203-60 (244) [hierna C&S]. Vgl. Kooiman, R.J. 1985. *Op die scherp van de snede: Een studie over de publicaties van K.H. Miskotte over Job en (de wijze van) vragen als bijdrage voor de Evangelistiek*. Ongepubliceerde doctoraalskriptie. Theologische Hogeschool, Kampen, 9; vgl. ook Touw, *ibid.*, 18.

¹⁰³² AED, 36, 299.

¹⁰³³ AED, 254-56, 259-60, 265-67, 271-73, 277-79, 283-86, 289-91, 295-98, 301-305.

¹⁰³⁴ Vgl. Van der Velden, M.J.G. 1984. *K.H. Miskotte als prediker: Een homiletisch onderzoek*. 's-Gravenhage: Boekencentrum, 203, asook Beumer, J. 1993. *Intimiteit en solidariteit: Over het evenwicht tussen dogmatiek, mystiek en ethiek*. Baarn: Ten Have, 249.

“Er komt in het samespreken van mensen onder elkaar een ogenblik, dat wij de diepte, die wij schuwen, en de stilte, die wij vrezen, moeten ingaan tegen wil en dank.”¹⁰³⁵

Hy vra hom af of hy hom nie te lank ingehou het oor die tema van sogenaamde “bevindelike kennis” nie en of dít nie juis is wat die mensdom nou die nodigste het nie. Vantevore het hy twee ander reekse geskryf: een oor die sogenaamde “waaromvrae” van die lewe, die vraag na lyding, en een oor die “profetiese woord” (oor die vraag “wat wil God eigenlijk met deze wereld?”¹⁰³⁶). Nou plaas Miskotte laasgenoemde twee vrae binne konteks van ’n groter vraag:

“En toch ... *onder* die vragens is iets anders nog ... en om die antwoorde heen beeft nog een ander licht. Want er is geen geluid of het wordt uit een onnoembare stilte geboren; en er is geen vraag of er *onder* ligt een ziel, die haar verborgen wetenschap heeft ... Wij snakken naar het licht, het grote licht. Maar het licht is het laaste niet. Wij haken naar de daad, de grote daad, maar de daad is het diepste niet. Het laaste en diepste kan niet gezegd worden, kan alleen worden aangeduid, *De Verborgene Omgang*, dát is het laaste en diepste. Nooit is die verborgene Omgang ons geheel bewust, maar zij is de *vóór*onderstelling van ons vragen. En het antwoord wordt alleen begrepen in deze Omgang.”¹⁰³⁷

Miskotte stel dit duidelik dat die inisiatief van ons geestelike soeke van God af kom – ons ervaring van God as so *ver* is immers juis omdat Hy so *naby* is; die vrae in ons hart is immers die gevolg van God self wat die antwoord daarop is; ons verlangens word immers gewek “omdat de Minnaar ons wekt met zijn zwerfende stem vlak langs ons wezen”; ons soeke is immers die gevolg van die feit dat ons deur God gevind is.¹⁰³⁸ Hoe hy tot hierdie oortuiging gekom het en die verloop van sy eie geestelike soektog, gee hy dan weer in ’n persoonlike getuigenis: “Ik weet de tijd niet, dat ik God niet zocht. Wanneer was dat, een tijd zónder de gedachte aan Hem? Neen, waarlijk, ik weet het niet.”¹⁰³⁹ Miskotte verwoord sy worsteling, asook die deurbraak daaruit, in taal wat aan die tradisionele mistiek herinner:

¹⁰³⁵ AED, 254.

¹⁰³⁶ Ibid.

¹⁰³⁷ Ibid., 254-55.

¹⁰³⁸ Ibid., 255.

¹⁰³⁹ Ibid., 259.

“En toen, zo plotseling als de bliksem in een zwoele nacht voor de slapeloze verborgen velden open legt – heeft het als een groot licht in mij gestaan, en het zal mij nimmermeer verlaten; je hebt je vróómheid nog niet geofferd, *jij* wilt de verborgen omgang beginnen, in jouw bewustzijn moet de oplossing zijn en in jóúw ziel de vrede en de genieting – en in de eigen ogenblik is er niet in mij gebroken en de verborgen Omgang begon? – neen, natuurlik niet – maar dit is er gebeur, dat God mij tot in de diepten van mijn ziel heeft geprent zijn wonder: de Omgang *is*. Ik heb u liefgehad met een eeuwig liefde, weet nu, eens vooral dat je ’t niet hoeft te weten, voel nu, eens en voorgoed, dat je ’t niet hoeft te voelen en dat Het er tóch is, de goddelijke Tegenwoordigheid en dat Zijn trouw en Zijn erbarmen zo eeuwig is als Zijn Wezen. En hierin is de vrede, die alle verstand te boven gaat. Het regent zegen in zielstreken, waarvan wij niet weten. Het ligt al in Hem, die leeft en aan mijn ziel het leven geeft.”¹⁰⁴⁰

Vervolgens gee Miskotte ’n sistematiese omskrywing van die verskillende stadia van hierdie geestelike “reis” wat hy beleef het: Eers is daar die **vervreemding** wat afstand van God bring, waarvan die dimensies duidelik raak eers wanneer jy later in God se lig leef. Dan volg die belewenis van God se **verborgenheid** wanneer ’n mens aanvanklik die “verborge omgang” met God uit eie beweging wil begin; waarin jy skaars ’n sydelingse blik op God kry; waarin jy al meer bewus raak van die misterie van God; waarin jy die illusie om God van aangesig tot aangesig te sien, moet agterlaat. Hierdie ervaring “zijn hard, de dagen zijn koud, het werk is dor, de hoop is leeg. De leven heeft zijn Geheim verloren”.¹⁰⁴¹ Daarom die volgende stadium, **gebed**: “de tegenweer en de uitval van de belegerde ziel ... tegenweer tegen de belagingen van zorg en smart, de uitval tegen de verleiding van voorspoed, lust en gewoonte”¹⁰⁴². Die kern van die gebed kom uit Psalm 51: “Verwerp my nie van u aangesig nie en neem u Heilige Gees nie van my weg nie.” Ondanks ons gebed en ons pogings bly ons aan ons eiebelang en begeerte geheg, daarom is die verborge omgang ook “een school der versterving, een oefening in het losworden”.¹⁰⁴³ Hierdie **versterwing** is die laat gaan van die natuur en natuurlike neigings. “De zinnelijke mens moet sterven ... Het is een radicaal loskommen van de dingen ... De aanschouwing van Jezus *onttovert* voor óns de wêreld en brengt ons in een hoge en heilige onverschilligheid tegenover al haar zoetzuur genot

¹⁰⁴⁰ Ibid., 259-60.

¹⁰⁴¹ Ibid., 277.

¹⁰⁴² Ibid., 278.

¹⁰⁴³ Ibid., 283.

en al haar zoetzuur wijsheid”¹⁰⁴⁴. Die verborge omgang bereik sy hoogtepunt in die **verrukking**, wat Miskotte só beskryf:

“... ik ben zo overlopend vol, mijn hoofd is gezalfd met olie der verrukking, mijn beker is overvloeiende, de vreugde, de vreugde huppelt over de rand – en ik blijf alleen en zeg steeds maar hetzelfde o Gij, o Gij! ... en terwijl ik dat zeg voel ’k dat mijn ik *verlost* is *in dit Gij-zeggen*, dat ik opvaar met grote vleugeln gelijk een adelaar, dat ’k hoog in de wolken drijf, klein, in licht verheven en verdwenen en ongezet, als een leeuwerik die maar roept: ‘triomf! triumf! hallelujah! triumf! Gij! o, Gij!’ – en stijgt en stijgt, tot boven het licht hem nog lichter licht ontmoet en hij zalig neerduizelt in het gewas van Gods aarde, bezeten van ’s lichts zekerheid!”¹⁰⁴⁵

Ná hierdie stadium volg ’n insig wat Miskotte deel met mistici oor die eeue: dat die oomblik van verrukking tydelik is. Hy noem hierdie stadium die **verlating** – “om opnuut het offeren van de eigen vroomheid maar bovendien dat gij ‘voor een tijd *God zult ontbreken óm Gods wil*, omdat de verborgen omgang *is*, gebeurt, ook als ge niet voelt, niets geniet en niets weet. En dit moet ge weten”¹⁰⁴⁶. Nou word verstaan dat God se genade genoeg is en nou kan op die verlating die blywende **stilte** volg:

“Gij hebt een nieuwe wijding ontvangen, en het is de wijding van de Stilte ... Dit sterft nie in de versterving, dit verstuift niet in de verrukking, dit verlaat u niet in de verlating ... nu weten wij genoeg, nu weten wij het Geheim ... De hele levenskunst bestaat *in de kunst zich te laten beminnen*. ”¹⁰⁴⁷

Hierdie reeks artikels van Miskotte behoort beslis te resoneer (om David Tracy se term te gebruik) met baie van die klassieke uiteensettings van mistiek¹⁰⁴⁸, veral met die verskeidenheid interpretasies van en variasies op die lang bestaande mistieke tradisie van die *via purgativa*, *illuminatio* en *unitiva* in die Weste – sedert die resepsie van Pseudo-Dionisius tot byvoorbeeld by die vyf stadia van die “mistieke weg” van Evelyn Underhill in die 20ste eeu.

¹⁰⁴⁴ Ibid., 284.

¹⁰⁴⁵ Ibid., 289.

¹⁰⁴⁶ Ibid., 297.

¹⁰⁴⁷ Ibid., 302-303.

¹⁰⁴⁸ Dit is opvallend dat die stadium van “verrukking” vergesel word van ’n aanhaling van Van Ruysbroec; *AED*, 293-94.

3.2 Miskotte se ambivalente houding jeens die mistiek: latere wantroue

'n Onderzoek na mistiek in Miskotte se teologie kan nie met bogenoemde voorbeelde uit sy vroeë werk volstaan nie, want ons vind by hom 'n mettertyd toenemende negatiewe houding jeens die mistiek. Teen die agtergrond van hierdie houding vind ons ook heelparty van waarna in hoofstuk 2 van hierdie ondersoek verwys is as “Gereformeerde voorveronderstellings” in die “geskiedenis van suspisie” teenoor die mistiek. En dit is hiër waar Miskotte se ambivalente houding jeens die mistiek – waarop meer as een ondersoeker na sy teologie al gewys het – na vore kom.

Ook Jurjen Beumer verwys in sy studie oor die verband tussen mistiek en etiek (hy noem dit die verhouding tussen “intimiteit en solidariteit”) daarop dat daar in die Protestantse tradisie van oudsher 'n suspisie teenoor die mistiek bestaan het. Onder die voorbeelde van verteenwoordigers uit hierdie tradisie noem hy egter ook vir Miskotte, en hy onderskryf Van der Velden se mening dat by Miskotte 'n “polivalente” ingesteldheid jeens die mistiek bestaan het.¹⁰⁴⁹ Ook Meyer wys daarop dat die jonger Miskotte die woord “mistiek” baie gebruik, maar dat hy dit later minder doen – en, indien wel, dan meer gekwalifiseerd daaroor praat:

“Aan die een kant kan hy verklaar dat hulle werke hom ontroer, fassineer en dat hulle werk wat hy sielsgraag lees, deur sy siel gaan. Aan die ander kant reserveer hy ook skerp kritiek vir die mistikus en sy eiemagtige poging om sy eie weg na God aan te lê en in 'n besondere skerp uitspraak kan hy hom ook as verwant aan die ateïs beskryf.”¹⁰⁵⁰

Laasgenoemde oordeel van Miskotte tref ons reeds vroeg in sy dagboeke aan, waar die “mystieker” as “een omgeslagen woesteling, een uitgeputte wellusteling der fantasie” voorgelê word.¹⁰⁵¹ Alreeds in 1926 verklaar Miskotte in sy dagboek: “De voorkeur voor de ‘Schwärmgeister’ zou ik toch niet meer kunnen delen.”¹⁰⁵² Met verloop van tyd vind ons dat hierdie negatiewe beoordeling van die mistiek of aspekte daarvan intensiveer in heelparty van Miskotte se werke. In *Feest in de voorhof* – in 'n preek, “Quasi soeken en echt vinden” (oor Rom. 3:11b en Rom. 10:20) – stel hy dit duidelik:

¹⁰⁴⁹ Van der Velden, *ibid*; Beumer, J. 1989. “Was Miskotte een mysticus? Mystieke en politieke trekke in het werk van K.H. Miskotte.” In Beumer, J. (red.) *Als de hemel de aarde raakt. Spiritualiteit en mystiek: Ervaringen*. Kampen: Kok, 109-25 (120).

¹⁰⁵⁰ Meyer, 1996, 234.

¹⁰⁵¹ *UDD I*, 349 (2 Julie 1927).

¹⁰⁵² *UDD I*, 277 (4 April 1926); vgl. ook sy verontskuldigende verwysing na “[d]e rijpende jeugd” as “een bijzonder mystiek stadium” (*UDD I*, 481, 23 Junie 1930).

“Het echte vinden is een gevonden-worden.” Met verwysing na die doop sê hy: “Vóórdat wij kunnen merken, dat ons zoeken maar een quasi-zoeken is, wordt in ons leven reeds het teken gesteld dat Gods vinden een echt vinden is,” en dat ons soeke na God “bedoelt niet een mystieke onthevendheid te bereiken, geestelijke ontroeringen, nieuwe ervaringen”.¹⁰⁵³ Dat Miskotte ook soms suggereer dat mistiek net op geestelike ervaring betrekking het, blyk uit *Feest in de voorhof*, waar mistiek veroordeel word as iets wat slaan slegs op die innerlike lewe, as ’n soeke na “hogere werelden”¹⁰⁵⁴. Miskotte praat daarom ook van “de vermetelheid van de mystiek”, synde die drang na “het ‘grenzeloze’, ‘wijzeloze’, ‘wegeloze’, ‘bovenwezenlijke’”.¹⁰⁵⁵ In ’n preek maak die “verrukking” en uiteindelijke “zich laten beminnen” in die stille teenwoordigheid van God soos ons dit in *Van de verborge omgang* vind, plek vir “ekstase” en daaropvolgende “ontzettende reaktie, tot de ‘accedia’, de levendswalg toe”.¹⁰⁵⁶ In *Hoofdsom der historie* waardeer Miskotte aan die een kant die Middeleeuse mistikus Mechtild van Magdeburg se metafoor van die “vlammende lig van die Godheid”, maar laat nie na om daarop te wys dat hierdie werk van haar ook uitgewys is as “een boek van vervoering en ridderlijke min, vol bedenkelijke, onschriftuurlijke, excentrieke beelden”¹⁰⁵⁷.

Vir Miskotte kan mistiek beslis ook ’n ontvlugting uit die werklikheid verteenwoordig: “een wending van de daad naar de stilte, om een tijd verlof te houden ... een vlucht in de mystiek”¹⁰⁵⁸. In *Om het levende Woord* word ook gepraat van die mistikus wat gemaan word “eindelijk weer den weg te betreden door de wereld, die hij ontijdig heeft afgezworen of willekeurig verwaarloosd”.¹⁰⁵⁹ In die preekbundel *De vreemde vrijspraak* word gesuggereer dat “mystieke lewe” een van onaktiwiteit, selfs ledigheid is: “De bode Gods zegt: ‘wat stáát gij en ziet op naar den hemel?’ (Hand. 1:11) – wilt gij een mystiek leven leiden, pas òp, dat de zegen u niet ontga en onwerkzaaam wordt en andere boden u verwijten moeten: ‘wat staat gij hier den geheelen dag ledig’ (Matt. 20:6).”¹⁰⁶⁰ Ook in ’n meditasie oor Habakuk 3:19, wat oorspronklik in *In de Waagschaal* verskyn het, stel Miskotte ’n keuse vir “mystiek”

¹⁰⁵³ *FIV*, 30-45 (41).

¹⁰⁵⁴ *FIV*, 236; vgl. *KB*, 261.

¹⁰⁵⁵ *KB*, 226.

¹⁰⁵⁶ *IV*, 162-63.

¹⁰⁵⁷ *HH*, 64-65.

¹⁰⁵⁸ *KB*, 137.

¹⁰⁵⁹ *OLW*, 340.

¹⁰⁶⁰ *IV*, 193.

teenoor die keuse vir “daad”.¹⁰⁶¹ Miskotte noem ook in sy dagboeke dat die Protestantse sending getrou bly aan die Israelitiese struktuur van sending, en merk in hierdie konteks dan ook op: “Het blijft toch wonderbaar, dat in Israël geen ancoreten, kluizenaars, monnikken, en magiërs, mystici voorkwamen, die in alle religies overigens de toppunten vormen.”¹⁰⁶² Indien bogenoemde voorbeelde ’n juiste aanduiding van sy siening van mistiek is, is dit ook nie vreemd dat hy toenemend oortuig geraak het dat mistiek “in strikte zin” vreemd is aan die Bybel of dat “in de bijbelse vroomheid geen plaats is voor de echte mystiek” nie.¹⁰⁶³

Miskotte plaas daarom ook soms die woord “mistiek” in aanhalingstekens om duidelik te wys dat hy dit anders bedoel as wat gewoonlik daarmee bedoel word. Met verwysing na Henog gebruik hy dit só om dit duidelik te stel dat hy met “mistiek” verwys na ’n “bybelsche mystiek” (wat dít is sal ons weldra van nader beskou), en nie mistiek in die sin van “Versenkung” bedoel nie.¹⁰⁶⁴ Met verwysing na Psalm 131 verklaar Miskotte: “De bijbel ... [bevat] nauwelijks mystieke elementen; en zeker geen aanwijzingen, hoe tot mystieke ervaringen te geraken.” Nietemin: “Wel vinden we, hier en daar, iets dat er van verre op lijkt.” Dit is daarom, sê hy, dat Psalm 131 “dan ook in de mystieke tractaten der quietisten rijkelijk aangehaald, uitgewerkt en toegepast” word. Hy reken egter dat, wanneer laasgenoemde werke hierdie psalm gebruik ter ondersteuning van “de *onthechting* aan het aardse bestaan en de versterving van het menselijk ik, ... de psalm ... ver van de context raakt”¹⁰⁶⁵.

Vanuit ’n ander perspektief kan egter gesê word dat Miskotte juis daarvan bewus is dat die woord “mistiek” op verskillende maniere geïnterpreteer kan word en dat daar daarom versigtig daarmee omgegaan moet word. Hy noem dat dit wel gebruik kan word “als het woord niet zo onduidelijk, misbruikt en overtrokken was”¹⁰⁶⁶ en dat dit ’n “onvoorzichtig woord” is om te gebruik.¹⁰⁶⁷ Dit is ook daarom dat Miskotte – ondanks die feit dat hy, soos gesien, die woord “mistiek” steeds in latere werke gebruik

¹⁰⁶¹ Miskotte, K.H. 1997. *Preken en meditaties. Verzameld werk deel 3*. Kampen: Kok, 387 [hierna *VW* 3].

¹⁰⁶² *UDD I*, 460 (14 Februarie 1930).

¹⁰⁶³ *KB*, 231, 241.

¹⁰⁶⁴ Hierdie siening word geïllustreer aan die hand van die voorbeeld van die “verborge omgang”, die “wandeles met God” van Henog in Gen. 5:24 (*GA*, 26).

¹⁰⁶⁵ *KB*, 118.

¹⁰⁶⁶ *KB*, 226.

¹⁰⁶⁷ *AGZ* in *VW* 8, 206. Met verwysing na *mistieke* gebed sê hy ook, byvoorbeeld, dat “‘mystisch’ tenslotte schijnt ons een hoogst dubbelzinnige kwalificatie, die we reeds daarom liever niet moeten invoeren” (*DWG*, 53).

– verkies om dit eerder te vervang met die woord “bevinding”¹⁰⁶⁸. Ter Schegget verklaar: “De beroemde mystiek van Miskotte ligt hier en nergens anders. Of dit ‘mystiek’ moet heten of niet is een andere vraag.”¹⁰⁶⁹ By dié implisiete vraag van Ter Schegget sal later stilgestaan word (in paragraaf 6 hier onder). Vir eers volg ons die leiding van hierdie student en jare lange vriend van Miskotte oor die mistiek in die werk van sy mentor, en kyk ons vervolgens na die betekenis en strekking van die begrip “bevinding” by Miskotte.

4. MISTIEK BY MISKOTTE: ’N KWESSIE VAN “BEVINDING”

Volgens Beumer is “bevinding” “[d]e protestantse variant van de mystiek”¹⁰⁷⁰ wat in die Nadere Reformasie ontwikkel het en in die 18de-eeuse Piëtisme – volgens hom – ongelukkig te ekstreem “verinnerlik” het.¹⁰⁷¹ Dit bly egter “een volwaardige partner in de mystieke traditie van het christendom”; mistiek en bevinding is broer en suster van mekaar. Volgens hom is daar wel ’n verskil tussen mistiek en bevinding, in soverre “[d]e couleur locale verschilt” en mistiek ’n Rooms-Katolieke teologiese klimaat inadem, terwyl bevinding “de reformatorische thema’s” hanteer.¹⁰⁷² Miskotte het vroeg in sy teologiese loopbaan reeds ’n waardering vir die sogenaamde “oude skrywers”, die figure uit die Nadere Reformasie, gehad. Die tradisie van hierdie skrywers het veral sterk voortgeleef in die spiritualiteit van die inwoners van Zeeland, waar Miskotte se eerste gemeente (Kortgene) was en waar hy eintlik hierdie skrywers as ’t ware “ontmoet” het. Volgens Van Velden is dit hier waar ...

¹⁰⁶⁸ Vgl. Meyer, *ibid.*, 233; Van der Velden, 1984, 203.

¹⁰⁶⁹ Ter Schegget, G.H. 1995. “Indachtig KHM.” In Monshouwer, D. et al. *Kornelis Heiko Miskotte (1894-1976): Brug tussen cultuur en theologie*. Kampen: Kok 11-20 (13).

¹⁰⁷⁰ Beumer, 1993, 315.

¹⁰⁷¹ Miskotte self het krities gestaan teenoor hierdie ekstremitéit in die ontwikkeling van bevinding, wat De Kruijf beskryf as “door de geestelijke ervaring van de Heilige Geest ... word je verkiezing bevestigd” (De Kruijf, G.G. 1975. “Bevindelijke theologie, I.” In *de Waagschaal*. Nieuwe jaargang 3 (no. 1): 8-10 (9) [hierna “Bevindelijke theologie I”]). Miskotte waarsku naamlik dat die toets van die bevinding, die toets van die ervaring van verlossing en die meegaande onsekerheid wat dit teweegbring, kan lei tot ’n kultus van innerlikheid – “iets over de bevinding.” In *VW 1*, 396-402 (398-99). In die essay *Korte nabetrachting over de Afscheiding van 1834* (*OWZ*, 16) waarsku hy ook teen ’n siening van geloof as ’n “bevindelijke waarheid” waar die sekerheid van verlossing van subjektiewe ervaring afhanklik is eerder as ’n objektiewe, toebedeelde genadegawe van God, soos dié waarvan sy Woord getuig. Miskotte stel dit ook duidelik dat ons regverdiging aan die kruis van Christus voltrek is, en onafhanklik van bevinding is (*MM*, 9).

¹⁰⁷² Beumer, *ibid.* Wat hierdie temas in Miskotte se mistiek is, sal weldra uitgewys word.

“[h]ij [Miskotte] ervoer deze kennisname van de oude skrywers as een verruimend binnengeleid worden in die oeumene van stille, worstelende, troostsoekende en troostgeewende geestes die het Woord en ewangelie innerlik in hun bestaan hebben ervaar”.¹⁰⁷³

Ondanks sy kritiek teen sekere aspekte van die Gereformeerde Piëtistiese bevindingstradisie beskou Miskotte tog die skrywers van die Nadere Reformasie, in die woorde van Van der Velden, as sy “geestesverwanten” – veral in hulle stryd teen die “veruitwendiging” en koue formalisme in die Gereformeerde vroomheid.¹⁰⁷⁴

Wat die herkoms van die woord “bevinding” betref, wys Vreekamp daarop dat die Nadere Reformasie dié term gebruik na aanleiding van die enigste Nuwe-Testamentiese voorkoms daarvan in die Nederlandse Statenvertaling van Romeine 5:4:

“Wij dan, gerechtvaardigd zijnde uit het geloof, hebben vrede bij God door onze Heere Jezus Christus; door welken wij ook de toeleiding hebben door het geloof tot deze genade, in welke wij staan en roemen in de hoop der heerlijkheid Gods. En niet alleen dit, maar wij roemen ook in de verdrukking, wetende dat de verdrukking lijdzaamheid werkt, en de lijdzaamheid *bevinding*, en de *bevinding* hoop; en de hoop beschaamt niet, omdat de liefde Gods in onze harten uitgestort is door den Heiligen Geest, die ons is gegee” [my beklemtoning – LDH].¹⁰⁷⁵

Dit is ook daarom dat Vreekamp *bevinding* kan noem: “ervaren van de trouw van Christus te midden van verdrukking”¹⁰⁷⁶.

Dat “bevinding” by Miskotte op *ervaring* slaan, is die meeste kommentatore dit eens. Oor wat die inhoud en aard daarvan is, bestaan egter meningsverskil. Volgens Ter Schegget slaan “bevinding” vir Miskotte op innerlike ervaring, spesifiek op *geloofservaring*.¹⁰⁷⁷ Ter Schegget wys daarop dat die begrip “bevinding” juis in die Duitse vertaling van *Als de goden swijgen* (*Wenn die Götter schweigen*, 1964) vertaal

¹⁰⁷³ Ibid., 205-206; Ter Schegget, G.H. 1991. “De bevinding bij K.H. Miskotte.” In De Knijff, H.W. & G.W. Neven *Horen en zien: Opstellen over de theologie van K.H. Miskotte*. Kampen: Kok, 43-69 (61-62); De Kruijf, “Bevindelijke theologie I”, *ibid.*

¹⁰⁷⁴ Van der Velden, 1984, 206-207.

¹⁰⁷⁵ “Bevinding” is die vertaling van die Griekse woord *dokimē*, wat in die Nuwe Testament net deur Paulus gebruik word – behalwe in Rom. 5:4, ook in 2 Kor. 8:2, 9:13, 13:3 en Fil. 2:22. Dit word egter net in Rom. 5:4 met “bevinding” in die Statenvertaling vertaal; elders as vorme van “beproe”/“beproeing”. In die 1953- Afrikaanse vertaling word dit as “beproeidheid” vertaal, en in die 1983-vertaling as “egtheid” (van geloof); in die King James Version as “experience” en in die Revised Standard Version as “character”.

¹⁰⁷⁶ Vreekamp, H. 1987. “Spiritualiteit en bevinding.” In Jelsma, A. & H. Juch (reds.) *Ruimte om op adem te komen: Bezinning over spiritualiteit*. Kampen: Kok 44-52 (44).

¹⁰⁷⁷ 1995, 11.

is met “innere Erfahrung”, en dat dié vertaling deur Miskotte geoutoriseer is as ’n juiste omskrywing van hierdie term.¹⁰⁷⁸ Van der Velden vertolk Miskotte se siening van “bevinding” as “ervaring, de beleving van de werkelijkheid”¹⁰⁷⁹ en volgens Brien haal Miskotte, in vergelyking met die Nadere Reformasie,

“... de bevinding helemaal weg uit de sfeer van de innerlijke doorleving en ervaring der ziel, plaats haar in het kader van het kennend en scheppend staan in en gaan door de wereld van elke dag en ziet haar alleen funktionieren in de zgn. makrokosmos. Dáár doen we bevinding op.”¹⁰⁸⁰

Brien se interpretasie van die begrip “bevinding” by Miskotte word egter gekritiseer deur Beumer, wat Brien se interpretasie van “bevinding als beleving van het christen-zijn in de buitenwereld”¹⁰⁸¹ stel teenoor sy eie interpretasie daarvan as handelend “over wat mensen ervaren met God, zichzelf *en deze wereld*”¹⁰⁸².

Kyk ’n mens na Miskotte se eie werk, kom die woord “bevinding” gereeld voor – soms in ’n terloopse verwysing, maar soms wy hy ’n hele afdeling binne ’n spesifieke werk (byvoorbeeld in *Als de goden zwijgen*¹⁰⁸³) daaraan. Twee werke in Miskotte se oeuvre is egter in die geheel gewy aan hierdie term: die essay *Iets over de bevinding*¹⁰⁸⁴ en die hele versameling essays *Kennis en bevinding*. In die voorwoord tot laasgenoemde (“Rekenschap”¹⁰⁸⁵) lys Miskotte, op grond van sy interpretasie van die Psalms (“want nergens is de bevinding, die wij bedoelen zo zuiver aan te treffen”), die volgende kenmerke van “suiwer bevinding”¹⁰⁸⁶:

- 1) Bevinding is nie beperk tot geestelike gebeurtenisse in die “ingekeerde siel” nie. Dit hou verband met ervaring, maar nie net dié van die individu nie – ook met dié

¹⁰⁷⁸ 1991, 43. Sien ook Meyer, 1996, 163.

¹⁰⁷⁹ Ibid., 193.

¹⁰⁸⁰ Brien, T. 1978. *Bevinding, aard en functie van de geloofsbeleving*. Kampen: Kok, 106. Brien self is nie tevrede met so ’n verenging van die begrip “bevinding” nie: “Ik acht het echter niet juist de bevinding te beperken tot wat we als gelovigen opdoen in de buitenwereld, in relatie met de mensen en de machten.”

¹⁰⁸¹ Beumer, 1993, 164. Vgl Bakker, N.T. 1984. “Bevinding en politiek bij K.H. Miskotte. I.” *In de Waagschaal*. Nieuwe jaargang 12 (no. 21, 21 januari): 653-57 (653-54).

¹⁰⁸² Beumer, ibid., 165. Ook Meyer kritiseer Brien se interpretasie: “’n Mens sou eerder moes sê dat Miskotte die bevinding nie in die sfeer van innerlike beleving laat bly nie” (1997, 163-64 voetnota 28).

¹⁰⁸³ *AGZ* in *VW* 8, 205ff.

¹⁰⁸⁴ Oorspronklik gepubliseer in *In de Waagschaal*, maar ook opgeneem in *VW* 1, 396-402, die bron waarna hier verwys sal word.

¹⁰⁸⁵ *KB*, v-x.

¹⁰⁸⁶ *KB*, viii.

van die volk van God en van die gemeente. Bevinding het dus nie slegs 'n individualistiese strekking nie, maar ook 'n gemeenskaplike faset.

- 2) Bevinding is nie 'n grond waarop geloof gebou word nie. Dit is eerder 'n “toegevoegde waarde” aan 'n soort *kennis*, wat deur die *geloof gekwalifiseer en gevoed* word.
- 3) In die bevinding word gestalte gegee aan én dit word *medebepaal* deur die dubbelsinnigheid van die ervaring van “de gegevens van de dag”, van “wereldgebeure”, van ervarings in die kontingente werklikheid. Dit is duidelik uit die Psalms, wat getuig van die “labiliteit” – die onewewigtigheid, die onstandvastigheid, die fluktuasie tussen uiterstes – van die mens se hart. As sulks slaan bevinding ook op “onuitspreeklijke aanvechtingen”.
- 4) Die intensiteit van hierdie “aanvechtingen” is van so 'n aard dat dit nie net persoonlike heil bedreig nie; dit dryf die mens dikwels tot die grens van vertwyfeling en verduister enige oortuigings oor die sin van die lewe, en dit is 'n soortgelyke vertwyfeling wat veral by die moderne mens gevind word.

Na hierdie kenmerke van suiwer bevinding sal telkens terugverwys word in die detailbeskouing van bevinding in Miskotte se teologie, wat hier onder volg.

4.1 Die verband tussen bevinding, kennis en geloof

Die feit dat die beste plek om die eienskappe van ware bevinding te soek in die Psalms is, maak dit reeds duidelik dat bevinding vir Miskotte 'n bybelse begrip is.¹⁰⁸⁷ Vanuit Miskotte se verstaan van bevinding in die Bybel is hy oortuig dat bevinding gefundeer is op *kennis van God* – JHWH, die God van Israel.¹⁰⁸⁸ Dit is dan ook waarna kenmerk 2 hier bo verwys. Met verwysing na Psalm 19 (as “een exempel van Bijbelse vroomheid”) sê Miskotte dat bybelse vroomheid nie 'n eksklusief innerlike vroomheid is nie, maar 'n “saaklike”, “aardse”, “burgerlike” vroomheid, gefundeer in *kennis van God* – volgens die Bybel is die vromes juis diegene wat God “ken”. Hierdie kennis is egter nie bloot 'n “gewone”, rasonale kennis nie. Dit is óók gevoelsmatig; dit is intiem en persoonlik. Dit is 'n kennis soortgelyk aan dié tussen verloofdes: “gekënd te zijn, uitverkoren ... voor elkaar *bestemd*”¹⁰⁸⁹. Dit is daarom nie toevallig dat bybelse

¹⁰⁸⁷ Vgl. *MV* in *VW* 12, 542ff.

¹⁰⁸⁸ *VW* 1, 81.

¹⁰⁸⁹ *KB*, 224.

vroomheid so dikwels met verwysing na die beeld van die huwelik verwoord word nie – in Hosea, Esegïël, Hooglied en die bruilofsgelykenisse in die Evangelies. “Kennis en liefde gaan ... niet alleen sàmen, ze zijn in hun beweging, hun strekking ident”.¹⁰⁹⁰

Uit bogenoemde aanhaling is dit eweneens duidelik dat, anders as wat gewoonlik oor kennis gedink word, die mens nie die *subjek* van hierdie kennis is nie, maar die *objek* daarvan.¹⁰⁹¹ Miskotte stel dit dikwels duidelik: Die beginpunt van alle kennis is die wete dat God óns ken:¹⁰⁹²

“... ik geloof niet, dat wij God kennen, maar ik geloof dat Hij óns kent, d.i. liefheeft en samen-met-ons bestaat en ons zelfs in onze rebellie vergezelschap en begeleidt. En ja, zó kennen wij God als Degene die óns kent. Onze kennis is de kennen van het gekend worden”.¹⁰⁹³

Meyer maak hier ’n insiggewende onderskeid met verwysing na Miskotte se siening van kennis van God – tussen die mens se kennis van God en dit wat die mens wéét van God:

“Oor laasgenoemde kan eintlik niks gesê word nie omdat ons niks van God weet nie. Die feit dat ons vir God kan ken rus volkome in die gedagte dat ons niks van God weet nie. ‘Weet’ is ’n besit, terwyl kennis wonder, genade is. Juis in ons verleentheid om niks van nature van die ware God te weet nie, kom Hy om ons te ontmoet en in die ontmoeting, waarby ons hart en siel, gees en alle kragte betrek word, word God geken as ‘U’”.¹⁰⁹⁴

En waar ken ons God? Die bybelse mens ken God nie in die eensame terugtrekking in die siel nie, maar is gesitueerd *in die geskiedenis*. En dáár, uit God se woord en daad,

¹⁰⁹⁰ Ibid., 225.

¹⁰⁹¹ AGZ in *VW* 8, 320.

¹⁰⁹² *VV* 2, 83; *VV*, 149; *KB*, 28; *GA*, 138.

¹⁰⁹³ *FIV*, 112. Vgl. Ter Schegget, 1991, 44: “Vroomheid dus is de actualiteit van het apriori Gods in ons.”

¹⁰⁹⁴ 1996, 161. Ter Schegget tref ’n soortgelyke onderskeid in 1991, 44 en in 1994, “Bevinding bij Miskotte.” In *7 lezingen over het werk van Miskotte georganiseerd door het Centrum voor leerhuis en liturgie van de Hervormde Gemeente van Amsterdam*. Voordrag in Centrum voor leerhuis en liturgie Hervormde Gemeente van Amsterdam, Thomaskerk (Amsterdam) op 26 November 1994. Ongepubliseerd, 1-8 (1). Vgl. ook Miskotte, K.H. 1952. *Hoe zijn wij de mens: Theologische visie*. Leidse Voordrachten 8. Leiden: Universitaire Pers Leiden, 6 [hierna *TV*]. “Een begrepen God is een ‘afgod’, maar een irrationele is evenstellig een waandenkbeeld. God kan alleen door God gekend worden. Hij wordt altijd gekend als de *Onbekende*. Hij wordt de *Onbekende* genoemd niet vanwege zijn duisternis, maar op grond van zijn Openbaring” (*UDD I*, 311, 30 September 1926).

word Hy geken as die liefdevolle God.¹⁰⁹⁵ Dit is juis *in die werklikheid, in die tyd waar God óns ontmoet*¹⁰⁹⁶, waar ons onkunde oor God ontbloot en teggemoetgekom word in dié sentrale daad van Goddelike openbaring in die geskiedenis: in die koms van sy Seun, die Messias¹⁰⁹⁷:

“Gód is geopenbaard in het vléés ... in onze ménseljkheid ontmoet ons God. Daarom moeten wij vooral op onze plaats blijven. Want daar komt hij; dát land gaat dóór goeddoende, daar werpt hij de duivelen uit. Daar is hij zegende nabij en volbrengt aan ons dát helen, dat heil, daar is hij onze Heiland.”¹⁰⁹⁸

In die Seun ken ons egter nie net die Vader en die Gees nie.¹⁰⁹⁹ Uit Hom ken ons ook ons diepste self: ons ellende, ons vervreemding van God ... maar ook ons versoening mét God, déúr God.¹¹⁰⁰ Uit die Openbaring weet ons dat ons die ware God nie ken nie; uit die versoening weet ons dat Hy wel vir ons ken en dat Hy dáárom vir ons kenbaar word.¹¹⁰¹ Die mens *bevind* hom-/haarself ín die wêreld, saam met die geheel van die wêreld, voor die aangesig van God.¹¹⁰² Die verband tussen kennis (van God vanuit God) en bevinding (as spesifieke soort ervaring van God in die geskiedenis en werklikheid) formuleer Ter Schegget só: “De gelovigen ... ervaren God en de wereld in God.”¹¹⁰³

“De mens wordt in de dankbaarheid en de verwondering gezet, gesteld. De bewustwording daarvan dat ik mij voor God bevind, voor het aangezicht van de levende God die mij liefheeft, schenkt mij als gelovende mijn eerste subjectiviteit.

¹⁰⁹⁵ KB, 11; vgl. TV, 5; AGZ in VW 8, 117; Uitkomst, 148; FIV, 148; HH, 10; Van der Velden, 1984, 19. Sien ook Ter Schegget, 1994, 1.

¹⁰⁹⁶ MM, 13-14.

¹⁰⁹⁷ Vgl. Uitkomst, 170. Sien ook KVZ in VW 11, 198: “De daden Gods ... hebben hun midden, hun openbarend, lichtgevend, licht midden in de *éne daad*: de zending van de Zoon, de concrete vereniging van God met het menselijke leven in de Messias Jezus”.

¹⁰⁹⁸ KB, 11. Vgl. TV, 5; AGZ in VW 8, 43, 46: “De Naam heeft gestalte aangenomen in een mensenleven ... Jezus Christus is de Naam, waardoor wij het wezenlijke kennen van wat ons te kennen werd gegeven” [Miskotte se beklemtoning – LDH].

¹⁰⁹⁹ HH, 20-21; DBW in VW 11, 349.

¹¹⁰⁰ DBW in VW 11, 349; IDW in VW 1, 229; TV, 14; UDD I, 306; UDD II, 356; DBW in VW 11, 349-50. Vgl. De Kruijff in “Bevindelijke Teologie I”: “Centraal staat bij Miskotte dat er geen bevinding is zonder voorafgaande kennis van het heil Jezus Christus en van onze verkiezing in Hem” (9). Vgl. ook Ter Schegget, 1994, 1 (m.v.n. Ps. 25) dat, wanneer die Bybel van “verborge omgang” praat, dan is dit nooit van die omgang wat die subjek vanuit sigself met God het nie, maar altyd die omgang wat Godself met die mens wil hê.

¹¹⁰¹ DBW in VW 11, 349.

¹¹⁰² Vgl. Kooiman, *ibid.*, 24: “Zijn bevinding is hoe hij zich met de wereld voor God bevindt; voor dít aangezicht zo bevindt hij zich.”

¹¹⁰³ 1991, 43. Vgl. AGZ in VW 8, 206: “‘Smaakt en ziet, dat de Heere goed is!’ – daartoe op te roepen is mede de bijzonder opdracht van de uitlegging van het oudtestamentisch getuigenis”.

Pas dan is de mens als dankbaar en verwonderd bewust wordt, zodat hij uitroept: ik geloof, ik denk, ik verwonder mij!”¹¹⁰⁴

Die feit dat die mens sy/haar gesitueerdheid in die werklikheid ervaar as voor die aangesig van God, of dan die feit dat die mens hom-/haarself voor God se aangesig “bevind” – en daarmee saam die wyse waarop ons ons in die wêreld bevind, met die lewe omgaan – word eerstens bepaal deur ons kennis van God. “De kennis van God is dus de vooronderstelling van de innerlijke ervaring der wereld en van de kinderlijke dankbaarheid ... dat alles er zomaar om niet is en er niet niet is”.¹¹⁰⁵ Hierdie kennis plaas ons lewe in ’n ander samehang¹¹⁰⁶ en bepaal die patroon van ons geestelike lewe:

“Wij kunnen niet liefhebben; onze liefde is de liefde Gods, die in onze harten is uitgestort door den Heilige Geest. Wij kunnen niet geloven; ons geloof is Gods eigen weten in ons, waardoor wij geloof, vertrouwen hebben gekregen. Wij kunnen niet hopen; onze hopen is het eigen hopen Gods in ons, waardoor voor ons de wanhoop is geliquideerd. Wij kunnen niet bidden, maar de Geest bidt in ons met onuitsprekelijk verlangen.”¹¹⁰⁷

Miskotte stel dit dus duidelik dat daar ’n verskil is tussen geloof en bevinding. Bevinding word immers bepaal deur ons deur-God-bemiddelde-kennis van God. Daarom praat hy nie van “*geloof* en bevinding” nie, maar van “*kennis* en bevinding”. Hy verwys ook daarna dat:

“[z]oals in het eerste boek [*Geloof en kennis*] de volgorde: geloof en kennis uitdrukt, dat het eerstgenoemde het tweede qualificeert zonder dat dit in zijn eigenaard geweld aan te doen, zo moet de bevinding gedacht worden als door de geloofskennis gekwalificeert, zonder in de eigen belevingswijze te worden verstoord.”¹¹⁰⁸

¹¹⁰⁴ Ter Schegget, 1991, 43.

¹¹⁰⁵ Ter Schegget, 1991, 44 – m.v.n. *GK*, 222. Vgl. Van der Velden, M.J.G. 1994. “Spiritualiteit bij Miskotte.” In *7 lezingen over het werk van Miskotte*. Voordrag in Centrum voor leerhuis en liturgie Hervormde Gemeente van Amsterdam, Thomaskerk (Amsterdam) op 26 November 1994. Ongepubliseerd, 1-8: “Bevinding ... bloeit uit kennis, weten. Deze volgorde mogen we vooral niet omkeren: de kennis komt niet uit de ervaring. En dat betekent weer dat de bevinding – hoe nodig en in zekere zin onmisbaar – toch iets secundairs heeft ten opzichte van de kennis. Om het wat afstandelijk uit te drukken: het weten, de kennis is belangrijker, veel meer onmisbaar dan de bevinding ... Daarom kan Miskotte in zijn preken zeggen als hij bevinding probeert te beschrijven: het is *maar* bevinding” (3).

¹¹⁰⁶ *BW* in *VW 11*, 349.

¹¹⁰⁷ *FIV*, 223.

¹¹⁰⁸ *KB*, v.

Wanneer Miskotte hier van *geloofskennis* praat, roep dit die vraag op: Wat presies is geloof dan, en wat is die verband tussen geloof en bevinding? Wat die verhouding tussen geloof en kennis betref, is geloof wel ook 'n soort kennis.¹¹⁰⁹ Dit gaan wel gepaard met 'n “oriëntasie op het objektiewe en ‘zakelijke’ heil in Christus”¹¹¹⁰, met “verstandelike aanneming van feitelike getuienis”¹¹¹¹. Maar dit is ook méér. Hoewel die saak waarom dit in die geloof gaan “nuchter” is, is die toon waarop gesprek word “innig”.¹¹¹² Die kenniselement van geloof is dalk uiters minimaal in omvang, maar maksimaal in gehalte.¹¹¹³ In *AGZ* vergelyk Miskotte dit met die liefde. Hoewel 'n pas ontdekte liefde dalk 'n klein basis het, veral in die oë van ander, lê dit beslag op die geheel van die bestaan van die verliefde. In hierdie sin is geloof meer as die rasonale aanname van heilswaarhede.¹¹¹⁴ Dit is ook vertrouwe, en 'n vertroude omgang, 'n liefdesverhouding.¹¹¹⁵ Dit is in die lig hiervan dat Miskotte verklaar:

“Geloven is doen, een innerlijk, verborgen handelen, een ontvangen en aanvaarden, een vertrouwen-stellen, een zich-over-geven, een gemeenschap-oefenen, een eigensoortig vreugde-bedrijven, een eigensoortig lijden-dragen, een volharden, een bezig-zijn, een volwaardig bezig-zijn van armen met de rijkdom van hun Heer, een luisteren, een ondergaan, een zich *lâten-regeren* en zich *lâten beminnen*.”¹¹¹⁶

Miskotte noem daarom dat, hoewel bevinding nooit ware geloof kan wees nie, geloof nie sonder bevinding kan wees nie.¹¹¹⁷ Die bevinding is soos 'n aura van ervaring wat die geloof en die vertrouwe as 't ware omvou, daarmee saamgaan¹¹¹⁸ – nie deel van vorm nie, maar 'n soort toegif, 'n “toegevoegde waarde” tot die geloof.¹¹¹⁹

¹¹⁰⁹ *GG*, 23.

¹¹¹⁰ De Kruijf, *HJC*, 184.

¹¹¹¹ Meyer, 1996, 167.

¹¹¹² De Kruijf, *ibid.*

¹¹¹³ *GG*, 23.

¹¹¹⁴ *AED*, 134. Dit is hier waar die wortel lê van Miskotte se waardering vir die Nadere Reformasie se teenstand teen die oordrewe formalisering en rasionalisering van die geloof.

¹¹¹⁵ *AED*, 318.

¹¹¹⁶ *DBW* in *VW 11*, 381-82 [Miskotte se beklemtoning].

¹¹¹⁷ *IDW* in *VW 1*, 396; *AGZ* in *VW 8*, 206.

¹¹¹⁸ Ter Schegget praat daarom van geloof as “de intieme binnenkant” van bevinding (1991, *ibid.*). Vgl. *KB*, 140 (m.v.n. Ps. 27:5): “En hier is, dunkt mij, de *sleutel* voor de rechte zin van de bevinding; de bevinding *van* het geloof, (en niet de bevinding waarop het geloof zou kunnen gefundeerd worden).”

¹¹¹⁹ *KB*, v. Vgl. Van der Velden, 1984, 200; *AGZ* in *VW 8*, *ibid.*: “... is het ‘hèemin’ niet de weerslag op de openbaring van deze God, die als God mènes wordt in al de daden van zijn Doortocht? Is de zekerheid niet een begeleidend gevoel, een bevinding van de vastigheid van het berith? Is de ‘emuna’ een geduld zonder vermoeden en ervaring van de zin? Zijn de ‘kowe JHVH’ niet zelf messiaanse gestalten, dragen ze niet het messiaanse leed als de keerzijde van de ervaring hunner

Soos kennis van God vanuit God self aan ons geopenbaar¹¹²⁰ – geskenk – word, so vloei ook die geloof vanuit God voort.¹¹²¹ Die openbaring van God in Christus, dat Hy Hom in Christus met ons vereenselwig het, dat Hy aan óns geskiedenis deelneem¹¹²², dat in Christus God se ja-woord tot ons gerig word – dis ’n heilswaarheid wat aan ons verkondig word en wat geglo moet word. Geloof is egter nie ’n voltooiende en bestendige “besit” nie.¹¹²³ Dit word juis daagliks vernuwe in die “daad-van-die-geloof”.¹¹²⁴ Christus se geloof word ons egter toegereken, geskenk; dit oorweldig die mens. Christus tree vir ons in, hoewel dit óns is wat glo. In die geloof, ons beslissing, volg ons die keuse wat God oor ons keuse laat val het.¹¹²⁵ Miskotte stel dit dat: “Geloof is wel acte van de mens, maar aldus, dat de daad Gods creatief voorop gaat en de daad in de mens wekt.”¹¹²⁶ As sulks is die geloof ’n gawe en nie die resultaat van menslike vernuf of ootmoed nie, nie iets waarvan die mens as eerste premis sal kan uitgaan nie¹¹²⁷, en bly die geloof leef “bij de gratie Gods”¹¹²⁸ – dit word immers in ons verwek deur die Heilige Gees wat in ons woon nog vóórdat ons glo, en wat daarna die geloof in ons onderhou.¹¹²⁹ Dit kom oor ’n mens¹¹³⁰, oorweldig jou binne die werklikheid waarin jy jou bevind en waarin jy jou moet beslissings maak en jy moet antwoord op wat die lewe van jou vra.¹¹³¹ Ten slotte kom Miskotte se genuanseerde verstaan van geloof na vore in die paradoksale manier waarop hy daarvan praat: Geloof is nie net loslaat en

-
- verwachting? Is ‘dabak’, aanhangen, aankleven, niet de omschrijving van een mystieke overgave, die uitvoeriger, genuanceerder in het Oude Testament te vinden is dan in het Nieuwe Testament?”
- ¹¹²⁰ GA, 101, 104, 137ff.
- ¹¹²¹ KB, 169.
- ¹¹²² UDD II, 86.
- ¹¹²³ KB, 19.
- ¹¹²⁴ GA, 371-72: “Het geloof is niet in zichzelf bestendig, het moet vernieuwd worden van dag tot dag door het Woord, zoodat wij bidden moeten: geef ons heden ons geloof vir vandaag den dag!, geef ons elken dag onze *dagelijksche portie geloof* ... Het geloof in den Naam van den Zone Gods is niet een bezit, maar een ons-voeden-laten; niet ons insigne, maar ons aandeel in Gods welbehagen, ons deel-hebben aan een zaak die niet onze zaak is, een goddelijke zaak die vast staat op eeuwige gronden en die een eeuwig perspectief heeft.”
- ¹¹²⁵ KB, 28. Vgl. GA, 324; vgl. KB, 8: “... het heil is: gevonden te *wórden*; en zin is, wat je moet inzien, maar het heil is, wat pàs weten we, dat we verlòren mensen ... wàren”.
- ¹¹²⁶ GG, 24; KB, 232; vgl. DBW in VW 11, 382.
- ¹¹²⁷ VW 3, 25, 486; KVZ in VW 11, 142.
- ¹¹²⁸ KB, 238. “Geloof bij de gratie Gods” is die titel van ’n preek wat Miskotte in 1930 in Meppel gelewer het, wat later (in 1935) gepubliseer is en ook in *Kennis en bevinding* opgeneem is. Daarin word “[t]elkens het geloven in eigen geloof gesteld tegenover ‘Jezus Christus op Zijn Woord’ geloven, het kan alleen bij de gratie Gods: ‘zoals de majesteit van de vorst door toevoeging ‘bij de gratie Gods’ wordt gekleineerd en daardoor juist onschendbaar gemaakt, zo is het ook met het geloof: het is bij de gratie Gods; dáárom teken van onze creatuurlijkheid, en zó teken van onze onschendbare majesteit, gelijkenis van ons léven, dat met Christus verborgen is in God” (E. Kuiper-Miskotte & H.H. Miskotte in UDD I, 18).
- ¹¹²⁹ IDW in VW 1, 336.
- ¹¹³⁰ KB, 169.
- ¹¹³¹ HGL in VW 10, 229. Vgl. Meyer, *ibid.*, 169.

val, uitgelewer wees, nie.¹¹³² Dit is óók om geanker te wees, geborge.¹¹³³ Dit is nié ’n eie, menslike werk nie, maar juis die laatvaarding daarvan. Tog is dit die enigste werk wat God behaag,¹¹³⁴ ’n passie van afkeer van die wêreld (wat ’n gevangene van hulle eie begeertes is) en ’n toekeer tot God se beloftes¹¹³⁵. Dit is ’n daad van vryheid, ’n vrye beslissing, maar een wat die mens oorweldig en meeneem.¹¹³⁶

Hierdie siening van Miskotte (van bevinding, en van die verband tussen bevinding en kennis van en vanuit God en geloof) is ook volledig in ooreenstemming met een van die basiese uitgangspunte van die geheel van Miskotte se teologie: sy gebruik en interpretasie van die term “die Naam” en sy sogenaamde “metode van die Naam”.¹¹³⁷ In een van die sentrale werke in Miskotte se teologiese oeuvre, *Bijbels ABC*, word “die Naam” as ’t ware gesien as die “A” van die bybelse ABC oftewel die bybelse grondwoorde.¹¹³⁸ Die Ou Testament getuig naamlik dat God Hom openbaar te midde van al die ander gode wat op Israel se lojaliteit aanspraak maak.¹¹³⁹ God se Naam, wat Hy self aan die mens openbaar – JHWH, “ik zal met u zijn, zoals ik met u zal zijn (Ex. 3:14)” – druk God se wese uit, ’n werklikheid wat die mens nie self uitgedink het nie.¹¹⁴⁰ Die Naam is, sê Miskotte: “*God zelf* gelijk Hij zich in de een of andere verhouding tot de aardse werklikheid openbaart ... God is niet het Al, Hij wordt gekend als een werkelijkheid, die zich *in* de wereld *van* de wereld onderscheid”.¹¹⁴¹ Die mensdom kan God alleenlik aanspreek omdat Hy hulle eerste aangespreek het en omdat Hy kragtens die Openbaring sy bedoeling te kenne gegee het om met die mense om te gaan, en Homself só kenbaar en aanspreekbaar gemaak het.¹¹⁴² Daarom is alle menslike denke oor God *nadenke* oor God.¹¹⁴³ JHWH openbaar Hom aan die mens in die Naam, in die werklikheid, in sy daad¹¹⁴⁴, in ’n gebeure, as

¹¹³² HGL, 236; AED, 121.

¹¹³³ GA, 369.

¹¹³⁴ KVZ, 146; AED, 34; IDW in VW 1, 337.

¹¹³⁵ GA, 27.

¹¹³⁶ DBW, 375; KB, 169.

¹¹³⁷ ABC, 39ff.; vgl. Muis, 1990, 370ff.

¹¹³⁸ ABC, 32.

¹¹³⁹ ABC, 33.

¹¹⁴⁰ ABC, 64; GA, 367.

¹¹⁴¹ ABC, 33-34; GA, 360.

¹¹⁴² VW 3, 542.

¹¹⁴³ DBW in VW 11, 349.

¹¹⁴⁴ Vgl. *Uitkomst*, 49, 51; AGZ in VW 8, 66. J.T. Bakker (1991. “Om de Naam/om het leven: K.H. Miskotte.” In De Knijff, H.W. & G.W. Neven *Horen en zien: Opstellen over de theologie van K.H. Miskotte*. Kampen: Kok, 110-32) praat in hierdie opsig van Miskotte se “dubbele hermeneutiek” – dié van die Naam en dié van die lewe – waarin Openbaring en die lewe bymekaar gehou word, maar vanuit die prioriteit van die Naam. Dit is volgens Bakker ook die “meest karakteristieke én meest belovende van Miskottes teologie” (128).

ontmoeting – en “wat, waar, [en] hoe de ontmoeting plaasvindt, moet Israël worden gezègt, voorgehouden, herinnerd”¹¹⁴⁵. Só, vanuit hierdie ontmoeting, kan verklaar word dat God die Almagtige, die Getroue, die Alomteenwoordige is. Dít is Miskotte se “metode van die Naam” – die beweging vanuit die besondere na die algemene. God is die Almagtige en Alomteenwoordige, maar “de weg der kennis [kan] onmogelijk bij het algemene beginnen ... Het wil zeggen, dat wij op deze weg, de weg der Openbaring moeten vólgen om de waarachtige, de levende Godheid te ontmoeten ... éérst: déze God is ónze God en dan: déze God is de enige, de almachtige, de alomteenwoordige, enz”¹¹⁴⁶.

Samevattend kan dus gesê word dat vanuit die kennis van en vanaf God beweeg word na die ervaring.¹¹⁴⁷ En hierdie ervaring word, in Miskotte se woorde, “gesuiwer”, “gefiltreer”, “georden” en “deurlig” vanuit die *geloofskennis* van God¹¹⁴⁸ – ’n kennis wat eweneens ’n gawe van God is. Die ervaring kry dus ’n besondere karakter en dien sodoende op sy beurt as ’n “begeleidend verskynsel” tot die geloof. Dit is *hierdie* ervaring wat ons “bevinding” noem.¹¹⁴⁹ Hoewel bevinding dus nie geloof is nie, sê Miskotte dit is “eerder een eindpunt van de weg tot zekerheid, *dat* het geloof bij ons waarachtig is”¹¹⁵⁰.

In die lig van wat pas gesê is, is dit dus noodsaaklik om te onderskei tussen bevinding as ’n besondere vorm van ervaring en die verskeidenheid ervarings waaraan ons blootgestel is. Ervarings en geloof kan immers dikwels teenstellings daarstel.¹¹⁵¹ Ervarings leer ons nie altyd wat die Bybel ons leer nie, of wat ons op grond van die Bybel glo nie. Om die waarheid te sê, dit leer dikwels die *teendeel* – dat die lewe nie goed is nie, maar boos.¹¹⁵² Die somtyds teenstrydige verhouding tussen geloof en ervaring maak dat geloof dikwels die lewe in wese moeiliker eerder as makliker maak,

¹¹⁴⁵ AGZ in *VW* 8, 135.

¹¹⁴⁶ ABC, 32, 36, 39; GK, 155; *Uitkomst*, 33ff.; GA, 360; ABC, 32; *UDD II*, 172 (10 Januarie 1932). Vgl. Biezeveld, Kune & De Krijff. 2004. “Miskotte in de Waagschaal: Dispuut tussen Kune Biezeveld en Gerrit de Krijff, 17 September 2003.” In De Krijff, G. (red.) *Theologie in dispuut*. Zoetermeer: Meinema, 12-34 (17).

¹¹⁴⁷ *FIV*, 204. Vgl. Ter Schegget, 1994, 1: “Het is de kennis ... die voorafgaat aan alle innerlijke ervaring, aan alle mystiek, aan alle bevinding.”

¹¹⁴⁸ KB, v. Vgl. Ter Schegget, 1991, 67: “Kennis van God is kennis van het geloof en het geloof is uit het gehoor van het openbaringswoord. Zo is godskennis kennis der genade en ook genadig geschonken kennis. Pas dan kan over ervaringen en bevindigen worden gesproken, niet eerder.”

¹¹⁴⁹ *FIV*, 204.

¹¹⁵⁰ *IDW* in *VW* 1, 396.

¹¹⁵¹ HH, 124; vgl. Ter Schegget, 1995, 12.

¹¹⁵² AGZ, 57.

dat dit vrae oproep wat tot vertwyfeling kan lei¹¹⁵³ – vrae wat so intens kan wees dat ons selfs die vanselfsprekendheid van ons bestaan, of ons dit verdien, begin bevraagteken.¹¹⁵⁴ Daarom kan ervarings in ’n algemene sin selde ons geloof bevestig – iets wat baie “soekendes” nie besef nie.¹¹⁵⁵ Geloof styg uit *bo* ervarings in hierdie sin; dit is vertrouwe *bo* hierdie ervarings heen.¹¹⁵⁶ Dit is in samehang met geloof dat *bevinding* daarom beskou kan word as die Godgegewe gawe om “... boven alle maten van de dagelykse ervaring, te ervaren”¹¹⁵⁷ dat:

“Die nuwe lewe wat deur die lewe, dood en opstanding van Christus objektief moontlik gemaak word, en in die toe-eiening deur die geloof gelewe word, kan in die ervaring be-lewe word en so geloofservaring word. So vind ons ten spyte van die onderskeid tussen geloof en ervaring – en bygesê ’n noodsaaklike en belangrike onderskeid – tog ook ’n identiteit van geloof en ervaring in die kontingente lewe.”¹¹⁵⁸

Dit is teen die agtergrond van hierdie hegte verband tussen *Godgegewe* kennis, geloof en ervaring (só heg dat Miskotte kan sê: “Het gelóóf ... dát is mystiek, in de volle redelijk en bovenredelijke zin van de polariteit en de identiteit”¹¹⁵⁹) dat Miskotte se Gereformeerde oriëntasie reeds reg aan die grondslag van sy verstaan van bevinding blootgelê word.¹¹⁶⁰ En, hoewel die grondslag van hierdie bevinding/mistiek nou duidelik gemaak is, is dit ook nodig om dit na te speur in die verskillende voorbeelde/verskyningsvorme daarvan by Miskotte. Sodoende sal weldra, met hierdie

¹¹⁵³ *HGL in VW 10*, 241; *KB*, 9, 176.

¹¹⁵⁴ In *AGZ*, 79 sê Miskotte (verwysend na die Ou Testament) dat geloof ons daarom nie net vra om te leef en te glo te midde van die “gode se swye” nie, maar ook te midde van God se verborgenheid; om te midde van hierdie ervarings “die moed om te wees” te hê: “De moed van het vertrouwen is inderdaad, noodwendig en fundamenteel, ook de moed om te zijn; en omgekeerd: wat een noodwendig hechten aan het zijn schijnt, is in waarheid een acte van geloof.” Vgl. Bakker, *ibid.*, 654-55.

¹¹⁵⁵ *HH*, 214.

¹¹⁵⁶ *HH*, *ibid.*; *KDB*, 208-209.

¹¹⁵⁷ *KB*, 141.

¹¹⁵⁸ Meyer, 1996, *ibid.*; vgl. *UDD II*, 51.

¹¹⁵⁹ *KB*, 241. Ter Schegget praat daarom ook van Miskotte se “mystiek van het geloof”: “Miskotte spreekt daarom ... van ‘verborgen omgang’ (Ps. 25:14). Omgang betekent dan allereerst dat het Gods initiatief is, met zijn mensen om te gaan. Maar het geloof is in het Oude Testament niet zonder ervaring” (1991, 57-58).

¹¹⁶⁰ Vgl. Miskotte se onderskeid tussen die Protestante en Katolieke verstaan van geloof. By eersgenoemde is dit “alles”, dit sluit wedergeboorte, bekering, regverdigmaking en heiliging in; by laasgenoemde is dit “iets”, ’n aanloop tot gemeenskap met God, tot heiligmakende genade: “Wij krijgen dus deze allermerkwaardigste figuur: als het geloof ‘iets’ is, heeft het verdienste – en als het geloof ‘alles’ is, dan mist het alle verdienstelijkheid. Als het geloof ‘iets’ is, zijn we medewerkers met de genade-kracht, als het geloof ‘alles’ is, zijn we enkel ontvangers van het genade-woord, dat ons alles toerekent en schenkt, wat nodig is om voor God te bestaan, bij Hem te blijven, uit Hem te leven” (*KVZ in VW 11*, 374). Vgl. Meyer, 1996, 170.

grondslag in gedagte, beoordeel kan word of dit ook *mistiek* is – in die sin wat dit verstaan word deur die 20ste-eeuse ondersoekers van dié verskynsel en deur die mistiek-profetiese teoloë, veral David Tracy. Daar word dus vervolgens gelet op Miskotte se voorbeelde van bevinding aan die hand van wat ons die “plekke van bevinding” kan noem.

4.2 Die plekke van bevinding: Woord en wêreld

In paragraaf 4 is gesien dat een van die kenmerke van bevinding wat Miskotte aanstip, is dat dit “medebepaal” word deur die ervaring van “de gegevens van de dag”, van die wêreldgebeure, van ervarings in die kontingente werklikheid. Daar is óók verwys na Ter Schegget se bespreking van bevinding by Miskotte, dat dit ’n bepalende eienskap daarvan is dat die mens hom-/haarself in die werklikheid voor God se aangesig bevind en dat die mens God dáár ontmoet in God se “woord en daad”.¹¹⁶¹ In hierdie opsig is dit ook nuttig om aan te sluit by die onderskeid wat Van der Velden tref tussen die sogenaamde “bevinding van die bestaan” en die “bevinding van die Woord” by Miskotte.¹¹⁶² Volgens Van der Velden is eersgenoemde bevinding gegrond op die kennis van die werklikheid van mens en wêreld en laasgenoemde bevinding gegrond op die kennis van die openbaring van God, die bevinding van die Woord.¹¹⁶³ Wat Van der Velden se “bevinding van die bestaan” betref, word dit vir die doeleindes van hierdie studie verstaan as “bevinding gegrond op kennis van die werklikheid van mens en wêreld” *maar* met inbegrip van die klem op die frase “voor die aangesig van God” – soos in die interpretasies van bevinding by Miskotte deur byvoorbeeld Ter Schegget, Beumer en Kooiman (soos bespreek in paragraaf 4 en 4.1 hier bo). Daar word ook akkoord gegaan met Van der Velden dat hier net van ’n *voorlopige* onderskeid sprake is, “omdat deze onderscheiding geen scheiding is en deze beide aspecten van de

¹¹⁶¹ Vgl. Miskotte oor bevinding, in teenstelling met wat dikwels gesien word as mistiek: “... in geen geval gaat [bevinding] om het mystieke ervaringen, religieuze experimenten, dalingen en heffingen van het zelfbewustzijn *ten opzichte van een buitenwereld*, die niet meespreekt, die nauwelijks bestaan zou” (KB, 140; my beklemtoning – LDH). Vgl. ook KB, v: “... bevinding [is] betrokken op onze wereld en op het leven van de wereld”; en KB, 141 (m.v.n. Ps. 27:4-5): “... ik heb begeerd in de tempel te wonen, *want* buiten in het open veld heb ik bij tijden geweldige en tere dingen ondervonden, en nu vertelt hij: *Hij versteekt mij in Zijn hut in de boze dag, Hij verbergt mij in het verborgene van Zijn tent, Hij verhoogt mij op een rotssteen*. Hier gaat het waarachtig om bevinding, maar in de historie, in de biographie, in de omgaat”. Vgl. KVZ in VW 11, 17, asook DBW in VW 11, 422 (m.v.n. God se voorsienigheid): “... de voorzienigheid Gods [wordt] in *hun* [mense se] bestaan voor hun geloof openbaar en in hun bevinding opgenomen.” Vgl. Bakker, *ibid.*, 654; Meyer, 1996, 35.

¹¹⁶² Van der Velden, 1984, 193.

¹¹⁶³ *Ibid.*

bevinding ten slotte voor de gelovigen nauw samenhangen en in elkaar opgaan”¹¹⁶⁴. Op hierdie aspek word weldra weer in diepte ingegaan. Vervolgens sal eers gekyk word na spesifieke voorbeelde by Miskotte van wat “bevinding van die bestaan” genoem kan word.

4.2.1 BEVINDING VAN DIE BESTAAN

4.2.1.1 Bevinding en die natuur

Nadenke oor die lewe sluit vir Miskotte nie net nadenke oor die mens, die menslike geskiedenis en kultuur in nie, maar ook nadenke oor die natuur. Hy wys uitdruklik daarop dat, in die lig van Ou-Testamentiese getuigenis, “bevinding strekt zich ook uit over de ontmoeting met de andere creaturen, de aanraking met het geheimenis der schepping”¹¹⁶⁵. Volgens sy seun, Hermannus, had Miskotte ...

“boerenbloed in de aderen. De akkers, de luchten, het landelijke leven, waren hem lief ... Met wolken en wind, bos en hei voelde Miskotte zich diep verbonden.”¹¹⁶⁶

Miskotte het van ’n baie jong ouderdom ’n groot liefde vir die natuur gehad en dit was vir hom onverstaanbaar dat almal nie hierdie liefde deel nie.¹¹⁶⁷ Soos met ander elemente van sy spiritualiteit, word die mistieke aanslag in Miskotte se belewing van die natuur duidelik weerspieël in sy dagboeke. Daarin dink hy byvoorbeeld terug aan die natuurskoon rondom Hattem, waar hy vele vakansies as seun in die pastorie van sy oom (ds. K. Havinga) deurgebring het. Dan, as jong predikant in Haarlem, vergelyk hy sy ervaring van die woud buite Haarlem met dié van die velde rondom Hattem. Opvallend is dat dié twee “verhewe plekke” wat hom sou bybly, in Hattem sowel as Haarlem, die dorp se katedraal en die natuurskoon daar rondom was.¹¹⁶⁸

Dit behoort ook nie vreemd te wees dat Miskotte sy ervaring met die natuur verbind met sy ervaring van die katedraal nie. Beide bevat iets wat Miskotte juis soveel waardeer: die stilte. Hiermee bedoel Miskotte nie ’n “leë” stilte nie,¹¹⁶⁹ maar ’n

¹¹⁶⁴ Van der Velden, *ibid.*, 194.

¹¹⁶⁵ AGZ in *VW* 8, 206.

¹¹⁶⁶ Miskotte, H.H. *ibid.*, 15, 26.

¹¹⁶⁷ Vgl. *AED*, 69-70. Sien ook Den Besten, A. 1995. “De schrijver Miskotte.” In Monshouwer, D. et al. 1995. *Kornelis Heiko Miskotte (1894-1976): Brug tussen cultuur en theologie*. Kampen: Kok, 103-43 (125) oor Miskotte se “liefdesrelatie” met die natuur.

¹¹⁶⁸ H.H. Miskotte, *ibid.*, 16; vgl. ook *UDD II*, 343 (6 September 1933).

¹¹⁶⁹ Natuurlik erken Miskotte die teenkant – dat daar wel ’n “leë”, eensame stilte bestaan (*HWG*, 124). Dit is egter nie hierdie soort stilte wat hy in gedagte het wanneer hy oor die Sondag en die stilte

“ge vulde” stilte, ’n stilte wat hy ook later sou beskou as eie aan die Sondag.¹¹⁷⁰ Geen wonder dat hy een hele afdeling in sy reeks “Om het verborge omgang” in die Kortgeense *Gemeenteblaadje* aan “De stilte” gewy het nie.¹¹⁷¹ En dit is nie toevallig dat natuurbeelde prominent figureer in sy beskrywing van die “stadium” van die stilte nie.¹¹⁷² Miskotte skryf dat God se stem nie net in die *geluide* van die natuur gehoor word nie, maar ook in die *stilte* van die natuur – in wat sy kinders Eleanora en Hermannus oomblikke van “mystieke verstillings en vervoering” in “intense natuurbeleving” noem.¹¹⁷³ Dit maak hierdie stilte ’n buitengewone stilte.¹¹⁷⁴ In die *Gemeenteblaadje* roep Miskotte daarom ook die gemeente op om God in die natuur te hoor, want:

“... vól is de wereld van de sprake Gods, die ons nooit verlaat ... o, zaligheid! O Hóórt, als de vogels zingen in uw tuin, voor uw venster ... als ge heen gaat naar de akker en een vroege leeuwerik vaart op, of als de merel fluit aan uw pad huiswaarts, want het is bedoeld een wekking van uw blijdschap te zijn, een verkwikking voor uw moede ziel ... Hóórt, als ge wakker ligt en de groot druip van gestadig regenwater en het is of heel ’t wereldleed zich uitgiet over uw dak ... O, Luister naar de machtige wind, die de atmosfeer komt zuiveren. Hóórt toch des Heeren Woord in dit alles ... En dan vooral: ... Luister naar de stilte. God laat zich daar aan niemand onbetuigd. De stilte heeft een suizende sprak, sterker en geweldiger dan de stem veler wateren, sterker dan alle

van die natuur praat nie; vgl. Miskotte, K.H. 1960. *In de Waagschaal: Gekozen en ingeleid door W. Barnard en Dr. J.J. Buskes*. Amsterdam: Holland, 243 [hierna *IDW* deur B&B].

¹¹⁷⁰ Vgl. sy ervaring van die “ge vulde stilte” in ’n kerkgebou: “En daarin ben ik opgenomen, wanneer ik in de stilte van dit eiland, deze lucht, dit leven adem, want de stilte, die ik meen, is gééstelijke stilte, in de natuur ingedragen, door de dingen weerspiegeld, stilte van God, vrede van Christus, voleinding der dingen in de Geest” (*UDD I*, 191, 17 Januarie 1921). Vgl. ook *IDW* in *VW I*, uit die essay “Sabbat en Zondag”, 277-81, 280: “De moderne mens jere mieert, dat er nergens stilte meer is. Maar hij is al éeuwen *op de vlucht* voor de stilte, omdat hij het ruisen van de tijd niet meer als het suizen van de zachte stilte der heilsgeschiedenis verstond.” Sien ook die essay “De strijd om de stilte” (*IDW* in *VW I*, 302-305).

¹¹⁷¹ Vgl. *AED*, 301-305.

¹¹⁷² Vgl. *AED*, 302-303: “Gij hebt een nieuwe wijding ontvangen, en het is de wijding van de Stilte. In die Stilte komt de Verborgene Omgang tot zijn zuiverste gestalte ... De stilte der Genade is zélf geen aandoening of ontroering, maar zij geeft aan alle wolken die over uw leven gaan, aan alle sterren, die aan uw hemel branden, de zilveren toon van genoegzaamheid. Zodra de Verborgene Omgang zich gezuiverd heeft tot deze gestalte, komen de lichten op het duister van de uitgespannen Afstand, lichten van stil geloof, sterren van vaste hoop, zonnen van vurig liefde.”

¹¹⁷³ Kuiper-Miskotte, E. & H.H. Miskotte 1985. “Enige biografische kanttekening.” *UDD I*, 16-21 (21).

¹¹⁷⁴ Vgl. *AED*, 340: “... de stilte niet is een leegte, een ontbreken, maar een volheid, een zee van kracht, waaruit álle geluid komt en waaroe álle geluid weerkeert. De stilte *heerst* (zoals onze heerlijke taal het zegt nietwaar: ‘er heerste een langdurige stilte.’) Heerst, waaróver? Heerst over het dolende en derven van onze ziel, over het kermen en over het komen. Wij hebben een *verhouding* tot de Stilte van Gods Hart.”

windstemmen. Min de stilte; zoek, nu en dan, de stilte, die bezielt; belijd uw nood en schuld in de stilte, die Gods Troonzaal.”¹¹⁷⁵

Binne sy waardering van die natuur erken Miskotte ook ’n persoonlike voorkeur, naamlik vir bome.¹¹⁷⁶ In ’n handgeskrewe bundel Nederlandse poësie, ’n Kersgeskenk van sy vrou in 1943, het Miskotte die reëls onderstreep van ’n gedig deur een van sy gunstelingdigters, Guido Gezelle, waarin ’n woud besing word as die beeld van ’n tempel.¹¹⁷⁷ In Miskotte se dagboek van 1926 vind ons ook die volgende versugting:

“Krijgt ik ooit een eigen huis en eigen tuin, dan moet in het midden een grote es staan, want de *boom* is voor mij de enig-aardse Gegenstand, waarvoor ik mij bezinnen kan op mijzelf en op de waarheid, die is en groeit en blijft – het enige heiligenbeeld, dat mijn concentratie onfeilbaar wekt.”¹¹⁷⁸

Bome is nie al wat Miskotte waardeer het in die natuur nie. Ons vind byvoorbeeld ’n reeks meditasies, opgeneem in *GA*, onder die titels “De sterren” (oor Job 25:5), “De berg” (Ps. 24:3), “De woestijn” (Matt. 4:1), “De rivier” (Ps. 65:10b), “De wind” (Joh. 3:8) en “Het bloeisel der aarde” (Jes. 40:6).¹¹⁷⁹ In sy dagboeke van 1930 praat hy van die sonneblom met sy swart kern en goue stralekrans as “die negatief” van die son en die beeld van die mens se “donker van zonde en leed” met daaromheen die “geweldige stralen” van God wat nie deur die duisternis oorwin kan word nie.¹¹⁸⁰ Miskotte verwys ook na die son in sy 1923-dagboek wanneer hy sê: “... ik word niet moe, neen, nooit verzadigd van al het zoele zijn onder de stralende hand van God, de Zon ... Zonder

¹¹⁷⁵ *AED*, 134-35. Die jonge Miskotte hoor ook dat: “Zeker en gewis Gód spreekt in het onweer gelijk hij in de lentebloesems spreekt. Maar hoe anders spreekt Hij in de vlamme bliksem dan in de wiegende tak. In het éne is de sprake Zijner liefelijke Nabijheid, in het andere de sprake van Zijn ontzaglijke Majesteit” (ibid., 146).

¹¹⁷⁶ Sien ibid. 70-71, waar Miskotte verontwaardig beswaar maak teen die afkap van bome in Kortgene: “Een landschap zonder bomen kan voor mij niet vergoed worden door een weelde van bloemen voor m’n voet. En in koelen bloede, om het geld, bomen te zien kappen, maakt me altijd verdrietig en somber ... Het spel en de weerglans der jaargetijden op onze bomen kan ons inwijden tot de schoonheid-zélf ... Ik spreek niet over de nuttigheid. Ook daarop is te wijzen. ’t Voornaamste echter is de schoonheid, die in de wisselende gang der seizoenen ons *van Godswege* komt bezoeken. Een leven-zonder-schoonheid is evenmin een *menselijk* leven als een leven-zonder-goedheid” [Miskotte se beklemtoning]. Vgl. ook *UDD II*, 295.

¹¹⁷⁷ Miskotte gebruik die beeld van ’n woud as katedraal in sy dagboeke (vgl. *UDD I*, 48-49) en onderstreep ook die volgende reëls in ’n gedig deur Willem de Mérole: “Hoe veilig zwent hiertussen men naar huis. Kastanjes, Gods gewijde kadelaren, Uw kaarsen branden met een zag gesuis. Hoe goed waar’t hier den hemel varen”, asook dié reëls in ’n gedig deur Jan H. Eekhout, “De boom”: “Ik ben Gods klaarste kracht. Ik ben geheel van Hem met stam en blad, met bloed en stem. Ik werd het diepste door God gedacht” (H.H. Miskotte, ibid., 31).

¹¹⁷⁸ *UDD I*, 292.

¹¹⁷⁹ P. 13ff.

¹¹⁸⁰ *UDD*, 491.

gebed wendt Hij zich, ah! Zonnewende.”¹¹⁸¹ In *GA* word God aangespreek as die “purper son” wat ons “gletsers breek” en ons “strafkaarte” laat opkrul soos koerante in ’n vuurherd.¹¹⁸² In *ABC* erken hy saam met Franciskus van Assisi “Broeder Son en Suster Maan” as medeskepsels wat die heil bevestig.¹¹⁸³

Uit hierdie enkele voorbeelde is dit duidelik dat Miskotte nie net ’n groot bewondering en liefde vir die natuur gehad het nie, maar dat daar vir hom in die belewenis van die natuur ’n dieptedimensie betrokke is soortgelyk aan dié van godsdienstige ervaring.¹¹⁸⁴ Sy spreke oor die natuur is meer as poëtiese, metaforiese taalgebruik oor God. In baie van die voorbeelde hier bo is die suggestie sterk dat die mens wel vir God in die natuur *ontmoet*. In die beoordeling van die rol van “die natuur as ’n plek van bevinding” (en dus as vorm van natuurmistiek) speel die volgende drie kenmerke van Miskotte se natuurbeleving, of dan Godsbeleving – selfs -ontmoeting¹¹⁸⁵ – in die natuur, egter ’n bepalende rol:

Nêrens in Miskotte se beskrywings van sy omgang met die natuur is sprake van ’n *opgaan in* die natuur, ’n verlies van die self in ’n groter kosmiese geheel nie – soos die geval wel by sommige vorme van die natuurmistiek is. So is daar ook nie sprake van ’n opgaan in of versmelting tussen God en die mens via die natuur nie. Ondanks hulle soms intense nabyheid, word die noodwendige afstand en onderskeid tussen God en natuur gehandhaaf. God is God en skepping is skepping. Later jare, in sy dagboeke maar ook elders, beklemtoon Miskotte dat die natuur nié God is nie, en erken hy dat daar ’n gevaar in sy eie spreke oor die natuur bestaan dat die indruk tot die teendeel geskep kan word. In ’n gesprek met Puchinger in 1956 stel hy dit onomwonde dat so ’n persepsie “heidens” is.¹¹⁸⁶ In *KB* noem Miskotte ook uitdruklik dat, volgens die Bybel,

¹¹⁸¹ *UDD I*, 234.

¹¹⁸² P. 15.

¹¹⁸³ *ABC*, 159; sien ook *GG 13*, aangehaal in voetnota 1187 hier onder. Vgl. Miskotte se ervaring te midde van vertwyfeling: “O, Heerlijke, roepen alle bloemengezichten het uit, het schalt in de wind en het druipet met de zon tot op mijn handen en het fluistert door de hoge nacht, dat ik inderdaad U niet verliezen kan, dat ik alles, álles verliezen kan, maar U niet” (*AED*, 341).

¹¹⁸⁴ *UDD II*, 410 (13 Januarie 1934).

¹¹⁸⁵ Vgl. Muis, 1990, 388, asook Den Boer, G. 1984. “K.H. Miskotte in het spoor van Karl Barth.” In Aalders, W., C. den Boer & A. de Reuver. *Barth, Kohlbrugge, Miskotte: Ontwikkeling of breuk?* Kok: Kampen, 51-80 (51).

¹¹⁸⁶ *C&S*, 210: “Laat ik eerlijk zeggen, dat mijn liefde voor de natuur zó constant en grenzeloos was, dat mijn impressionabiliteit een ondergrond had, van wat ik later heb moeten leren doorzien als primitief of heidens.” Let egter ook op die kwalifisering wat onmiddellik daarop volg: “Nu is *heidens* in mijn mond nooit op zich zelf een diskwalificatie geweest, of zelfs een scheldwoord. Trouwens, welk mens in het Westen kan nog op *primitieve* wijze een heiden zijn? Ik zou denken: eerbied, verwondering voor het onmiddellijk gegevene, voor het onpeilbare en onherleidbare van ieder wezen, het kan gevaarlijk, het kan eenzijdig worden; maar het kan grote betekenis hebben voor onze menswording, ook voor onze instelling op wat wetenschap misschien kan zijn”; vgl.

die heiden geen goddelose is nie: Hy/sy vereer immers die natuur.¹¹⁸⁷ Miskotte se bewustheid van die gevaar verbonde aan ongenuanseerde spreke oor die verhouding tussen God en die natuur kom ook na vore in sy worsteling met die moontlike gevolge van sy eie natuurbeleving:

“Van jongsaf zocht en ondervond ik God ‘in alle ding, dat mij ontmoet’, een natuurlijk Godsgevoel vol eerbied werd verbonden met de persoonlijke Schepper van de Bijbel ... God ontmoet mij persoonlijk in de bloemen. Daaruit ben ik neergestort in de chaos en in het pessimisme. Want dan doet God ook de etter opzwellen uit de wonden en de chylus loopt over de vloer naar Zijn behagen, één, krachtens Zijn immanente wil, de gele kleur van deze eenvoud, de vlaggetjes van de brem, herinneren mij aan een tijd ... dat ik God ontmoette op de Hattense heide. – Ontbonden in factoren ligt de wereld, en God bedoelt niets met de schoonheid te zeggen.”¹¹⁸⁸

Tog, ondanks hierdie worsteling en sy bewussyn van die gevare verbonde aan sy eie natuurbeleving, is die oorwegende persepsie wat Miskotte skep dat die natuur wel ’n plek van bevinding is. Maar daar is ’n belangrike kwalifikasie aan verbonde: God word ontmoet in die natuur net in soverre Hy nie direk nie, maar *bemiddeld deur die natuur*, in die natuur ontmoet word. Hermannus Miskotte verwys byvoorbeeld na ’n brief wat sy pa in 1950 geskryf het aan sy dogter Titia in Switserland, na aanleiding van haar ervaring van die grootsheid van die Switserse landskap. Daarin spreek Miskotte sy blydschap uit dat Titia ...

“weer tijd gegeven is om de heerlijkheid Gods te ontmoeten *onder de sluier der schepping* ... De ‘natuur’ is de ons toegekeerde zijde van de schepping en wij vereren haar zo, omdat ze ons in zekere zin van God ontslaat, terwijl we toch tegelijk weten, dat zij als zodanig aan de dood is prijsgegeven ... Hij [God] bewaart en doorademt het [‘het werk Zijner handen’], om het al te verheerlijken,

UDD I, 406, 3 Junie 1928 (n.a.v. sy uitroep: “o land, o land, hóór des Heeren woord! ... ’t is mijn land, gij *zijt* de Heeren woord!”): “O! daar komt het heidendom door mijn ziel naar boven!” Maar ook die erkenning: “Zeker is mijn gevoel niet de laatste norm, maar hoe zal ik er over heen springen!”

¹¹⁸⁷ P. 66; vgl. ook *GG*, 13: “De schepping echter (die een mysterie is) leert, dat deze wereld niet God is, niet goddelijk; dat het leven, ons gegeven, niet in één dimensie wordt teruggebogen; er is krachtens de schepping geen identiteit tussen mens en wereld – wereld en God, mens en God. Maar we weten: er is een relatie – nl. van onder- of nevenschikking, van zijn en behoren, van feit en norm.” Die natuur en mens is immers ondergeskik aan God, maar – in teenstelling met die “Europese geneigdheid” om die ontgoddelikte natuur aan die mens te onderwerp – “[w]aar de liefde wordt gekend is een lyriek mogelijk als de Europese. Daar spreekt Franciscus van broeder zon en zuster maan, [al] geloven we niet, dat een ster God is”.

¹¹⁸⁸ *UDD I*, 343 (31 Mei 1927).

om alles in allen en in alle verskijnselen te zijn, en op deze wijze ons naby in alle dingen”¹¹⁸⁹ [my beklemtonings en invoegings – LDH].

In *AED* noem Miskotte dat God “stof en verve neemt ... om Zijn liefeljkheid te openbaren” en praat hy van “Gods Openbaring in *natuur* en *schriftuur*”¹¹⁹⁰. In sy dagboeke vertel hy daarvan om “de natuur te sien als vol Christusgeest!”¹¹⁹¹ en dat “... [i]n de bossen bij Doorn. De schors der grote eksotiese dennens zet een skamel, groots *teken* van die eenvoudigste Tegenwoordigheid”¹¹⁹². In *KB* praat Miskotte van God se versoening en trou wat naby is en sê hy dat “deze nabijheid zich in alle skepselen *weerspiegelt*”¹¹⁹³. In *De vreemde vryspraak* verklaar hy: “... wij aanskouwen en bewonderen die veelkleurige wijsheid Gods in Zijn grootske skepping”¹¹⁹⁴, en sy essay “Over die tegenwoordigheid Gods” in *Geloof en kennis* sluit hy af met dié uitspraak van Flaubert: “... tout au milieu et dans le disque même du soleil rayonne la face de Jésus Christ”¹¹⁹⁵. Ten slotte sien ons die bemiddelde onmiddelljkheid van die ontmoeting met God in die natuur ook verwoord in die volgende aanhaling uit Miskotte se dagboeke (met verwysing na Barth en Kant!):

“Niemand heeft ooit de Macht van het bos ondergaan, als hij zo gemakkelijk weet dat ‘het hier beneden niet is’ en toch nota bene die geskiedenis voor openbaring houdt. Openbaring van die mens, ja! – maar is die Natuur niet openbaring Gods, niet van Zijn aard en bedoeling, maar van het Zijn des zijns, die mystieke grond der afgrondeljkheid van het geringste wezen dat wezen mag?”¹¹⁹⁶

Dus: In soverre daar van God se onmiddelljkheid in die natuur sprake is, bly dit ’n *bemiddelde onmiddelljkheid*. En hierdie bemiddeling van die natuur word bepaal deur die laaste kenmerk van Miskotte se natuurbelewning.

’n Uiteers belangrike kenmerk van Miskotte se natuurbelewning – oftewel Godsbelewning in die natuur – is: Hoewel nie gesê kan word dat die natuur God is nie, maar eerder dat God *bemiddeld* in die natuur ontmoet word (dat die bewussyn van God

¹¹⁸⁹ H.H. Miskotte, *ibid.*, 36.

¹¹⁹⁰ P. 146, 149 [my beklemtoning – LDH].

¹¹⁹¹ *UDD I*, 310 (17 Augustus 1926).

¹¹⁹² *UDD II*, 344 (8 September 1933) [my beklemtoning – LDH].

¹¹⁹³ *KB*, 199 [my beklemtoning – LDH].

¹¹⁹⁴ *DVV*, 31.

¹¹⁹⁵ *GK*, 199, “... reg uit die middel, uit die gesig [lett. ‘skyf’] van die son self straal die gesig van Jesus Christus.”

¹¹⁹⁶ *UDD II*, 341 (20 Augustus 1933).

se teenwoordigheid in en deur die natuur bemiddel kan word), *is en bly dit onderhewig aan Miskotte se fundamentele verstaan van bevinding en die verhouding van kennis van en vanuit God en die rol wat geloof daarin speel*. Daar is in paragraaf 4.1 daarop gewys **dat bevinding uitgaan van die kennis van God vanuit God**; dat hierdie kennis aan die een kant in geloof aanvaar word en dat dié *geloofskennis* dien as ordeningsbeginsel of “filter” van ons ervarings, wat dan op sy beurt die geloof omvou en begelei. Die rigting van hierdie beweging lê ook ten grondslag van Miskotte se belewenis van die ontmoeting van God te midde van natuur. Getrou aan Miskotte se oortuiging dat die aard van ware bevinding ten beste in Psalms verwoord word, vind ons dit dan ook in sy bespreking van Psalm 104, in *Kennis en bevinding*:

“Ps. 104 is een natuurpsalm, let-wel een *bijbelse* natuurpsalm, dat betekent: de God, die zich aan Israël geopenbaard heeft als een genaderijke Leider van zijn volk, wordt *herkend* [let wel: nie “*leer* ken” nie – LDH] in de wereld, in het firmament en in het uitgegoten licht, in het koren, nòg het koren, overal; in de grote gang der seizoenen en in de wijze wisseling van dag en nacht, in de getijden van de maan, in de breftkloven waar de klipgeiten huizen, in klein en groot en hoog en laag, alles vrij in gebondenheid, wezen voor wezen echt zichzelf en nochtans echt afhankelijk, alles orde, die het leven niet afsnoert, en leven, dat de orde niet overwoekert.”¹¹⁹⁷

In dieselfde bundel word hierdie punt nóg duideliker gestel met verwysing na Psalm 19. Die eerste deel daarvan praat naamlik van die sterre, op ’n wyse wat lyk asof dit “kennis van God uit de ‘natuur’ ... belede”. Miskotte sê egter:

“*De volgorde bedriegt hier*; de zin moet toch zijn, aan de kennis van de Leer, die als gegèven vooropstaat, een aanduidende achtergrond te geven ... wie van de Thora weet, *die* hoort de orde; “j’ai entendu l’ordre” – De kosmos verkondigt voor ons Gods lof; – de kosmos zou ‘Gods perfide mathematica en dwang’ kunnen zijn (Gershoff) voor wie Hem niet van *elders* kennen. Waar gelden mag, dat wij Hem van elders kennen, *daar* krijgt omgekeerde de leer en de Wet, het bevel en het gebod *kosmische* maat. De kennis gaat van de Leer naar de schepping, van de wet naar de orde, van de taal van Gods hart naar de sprake van Gods macht, van de

¹¹⁹⁷ KB, 66 [Miskotte se beklemtoning].

blijde boodskap der leer naar het omsluiend speken van de kosmos ... dit [behoort] tot het patroon van de bijbelse vroomheid.”¹¹⁹⁸

So kom ons ook terug by die aanhaling aan die begin van hierdie paragraaf, dat die bevinding sigself ook uitstrek oor die ontmoeting met ander skepsels en die skepping. Wanneer ons sê ons ontmoet God in die *werklikheid*, dan sluit dit die natuur, die geskape werklikheid in; as ons sê ons ontmoet God in sy *dade* in die werklikheid, dan sluit dit sy *skeppingsdade* in, m  r:

“... dat de schepping in de diepte van haar oorsprong een *weldaad* is, kan weliswaar in het raam van een wereldbeschouwing niet worden betoogd, maar het wordt ervaren door de *ervaring-des-geloofs* ... gezien vanuit de *Naam*¹¹⁹⁹ [my beklemtoning – LDH].

4.2.1.2 Bevinding in die “gewone lewe”

De Kruijff praat van Miskotte se “nederlandse calvinistische mystiek, die verband houdt met ‘de lijnen van het landschap’, ‘de blanke vaarte en hoge lichten’, ‘de binnenhuisjes en de melkimmers’”¹²⁰⁰. In die afdeling oor bevinding en die natuur is by eersgenoemde twee stilgestaan; vervolgens gaan gekyk word na laasgenoemde. In aansluiting by Miskotte se verstaan en gebruik van die term “die Naam” as verwysend na die openbaring van en vanuit God self in die tyd en in die werklikheid, is dit nie vreemd om die opdrag by Miskotte te vind dat die mens op sy plek moet bly nie. Dit is d  r, te midde van aanvegting en vreugde, dat die Naam – God self – die mens ontmoet. In die essay “Kerstbrief” (1936) skryf Miskotte:

“G  d is geopenbaard in het vl  es. Dit is het teken: gij zult een Kindeke vinden in doeken gewonden en liggende in de kribbe. *Het gewone, dat is juist het teken. Daarin is de Nabijheid gevonden, in onzse m  nselijkheid ontmoet ons God.*

¹¹⁹⁸ KB, 239 [Miskotte se beklemtoning]. Vir Miskotte is die mens se liefde vir die natuur gefundeer in dieselfde volgorde/rigting – dit is naamlik ’n “overdracht van de Godsliefde” (KB, 199; Miskotte se beklemtoning). Vanuit die liefde vir God vloei die liefde vir die natuur voort. Vgl. AED, 17: “Zoals een mens om der wille van de ziel ook het lichaam van zijn beminde liefheeft, zo moet de mens *om der wille* van God de Wereld liefhebben.”

¹¹⁹⁹ AGZ in VW 8, 207. Sien weer par. 4.1 hier bo oor Miskotte se siening van “die Naam” as die grondliggende openbaring van God deur God self. Sien ook Miskotte in sy kritiek teen die natuurlike teologie: “De *natuurlijke theologie* komt in het gedrang. Want God is behalve niet – de Natuur, ook niet allereerst te k  nnen als Sch  pper der Natuur. Het geloof in de Schepper is een conclusie uit het geloof in de Naam” (ABC, 43; KB, 166; KVZ in VW 11, 21). Vgl. ook Bakker: “De onmiddellijke verbondenheid en beleving van de natuur, die Miskotte als heidens leerde voorzien keer in het geloof terug als een door de Naam bemiddelde, maar daarom niet minder directe verbondheid” (aangehaal in Muis, 1990, 397).

¹²⁰⁰ HJC, 16.

Daarom moeten wij vooral op onze plaats blijven ... [A]lleen daar, *vanuit ons dagelijkse bestaan* kunnen aanvaarden, dat wij geholpen zijn, telkens zijn, telkens opnieuw aanvaarden en bekennen met een loutere verbazing wat het bekende kinderlied zegt: ‘Welk een vriend is onze Jezus, die in onze plaats wil staan’¹²⁰¹ [my beklemtoning – LDH].

In die nadraai van die Tweede Wêreldoorlog, te midde van die koerantberigte wat “wemelt van vreemde woorden, van tegnische termen, van gewaagde kombinaties en analyses, waar niemand, naar het schijnt, duizelig van wordt”, en van die oënskyndlike onvermoë van die mens, wat met soveel gesag van die “hoge” politiek en ekonomie kan praat maar net kopskuddend kan swyg oor die geestelike nood van die mensdom, doen Miskotte ’n oproep om juis in die nadenke oor die mensdom se geestelike nood “op te komen voor méér eenvoud, voor aandacht en eerbied ten aanzien van het gewone leven”¹²⁰². Hy vra ook of dit nie toevallig is dat onder soveel Katolieke heiliges so weinig prinse te vind is nie; bykans geen pouse, geen politici, wêreldheersers of miljoenêrs nie. En dat, al is dit dan op hierdie “zeer plastiese wyse”, die gelowige volk van God en ware grootheid voorgestel word as geleë in mense wat “in de eenvoud, in de *concentratie*, in het staan-voor-God, in de moed-tot-eenzaamheid, vooral ook in de vreugde,” in die alledaagse staan “onder Gods volstreckte licht”¹²⁰³. Hieruit blyk die groot belang van die gewone lewe in die teologie en spiritualiteit van Miskotte: Ook dít is ’n ruimte van die ontmoeting met God self. Miskotte se kinders skryf jare later in die inleiding tot sy gepubliseerde dagboeke:

“Ieder gebeurtenis, elke ervaring kan tot ontmoeting worden ... De meest alledaagse gebeurtenis, de meest simpele natuurbeleving ook, kan zo aanleiding geven tot een hoog opstijgende gedachtenvlucht ... [H]et onherhaalbaar oogenblik geeft een zeer eigensoortige glans aan de meest eenvoudige voorvallen, die zo voor hem doorzichtig worden tot op de grond. Ook de dingen worden hem tot ‘dragere van metafysische klaarte’, ja ze worden hem in zeker zin verwant.”¹²⁰⁴

¹²⁰¹ *KB*, 1-15 (11) (ook in *VW* 3, 598-99); vgl. ook *AGZ* in *VW* 8, 62; *KVZ*, 220.

¹²⁰² *IDW* in *VW* 1, 113-14.

¹²⁰³ *Ibid.*, 117.

¹²⁰⁴ Kuiper-Miskotte, E. & H.H. Miskotte, *UDD* 1, 9-10.

Voorbeelde van sulke oomblikke van bevinding in die alledaagse lewe is volop in Miskotte se dagboeke.¹²⁰⁵ Hy verwonder hom oor hoe God aan elke mens in sy/haar “klein lewetjie” laat deel in die sin van alle eeue, in die sin van die geskiedenis, sodat elkeen omgekeerd sy/haar *pars pro toto* as die geskiedenis van God se grote daade mag beskou.¹²⁰⁶ Miskotte reflekteer self oor die hand van God via die “gewone” in sy eie lewe – hoe hy deur sy kinders ’n band met die lewe verkry het, ook deur die “heilige las van verantwoordelikheid”. Hy wys daarop dat dit en God se leiding onder die “skyn van finansiële noodsaak”¹²⁰⁷ hom soms getrou aan sy roeping laat bly het en hoe God self vir hom die weg gebaan het tot die huwelik.¹²⁰⁸ Miskotte se ervarings van God in die gewone lewe hou duidelik verband met sy gesin:¹²⁰⁹ in die vrolike spel en lag van sy kinders¹²¹⁰; ’n inkopietog met hulle te midde van die besige gewoel van mense in die winkels laat hom dink aan R.R. Marrett se “Sacraments of simple folk” waarin “[i]edere menselijke handeling: eten, drinken, vechten, sterven is meer dan een willekeurige daad – zij is een ‘sacrament’”¹²¹¹. Hy ervaar iets van God in sy liefde vir sy vrou,¹²¹² ook in sy verwondering oor seksuele liefde, waaroor die hart by tye “dankbaar en stil” moet raak¹²¹³. En hy vind dit nie net in sy eie gesin nie, maar ook in dié van ander, byvoorbeeld in die ouderling wie se bewustelike keuse vir vaderskap van tien kinders ’n bevestiging van die lewe en lof tot God is.¹²¹⁴ Miskotte vind ook die openbaring van God se sorg in die eenvoud en erns van vader- en moederskap, in vriendskap, in eggenoot-, werker-, regter-, onderwyser- en verpleër-wees.¹²¹⁵

¹²⁰⁵ Miskotte se jare lange dagboekhouery was juis, so dink hy op ’n keer, die uitleef van die drang om sulke persoonlike belewenisse van die geheim van God se teenwoordigheid in woorde te verewig teen die angs “het gewone te vergeten, want in het ‘gewone’ ben ik enkele maal dicht bij het geheim geweest” (*UDD II*, 488, 10 Augustus 1934). Met die “geheim” bedoel Miskotte die dikwels onderwaardeerde vreugdes van en verwondering aan die gewone, alledaagse lewe; vgl. Van der Sar, 1993, 75, asook *FIV*, 59-60.

¹²⁰⁶ *UDD*, 359 (12 Augustus 1927).

¹²⁰⁷ *UDD I*, 407 (12 Junie 1928).

¹²⁰⁸ Die huwelik sigself is immers meer as ’n “maatschappelijke of erotische band”; dis ook ’n “gelykenis” van Christus liefde vir sy kerk (*HH*, 19).

¹²⁰⁹ Vgl. bv. *UDD I*, 364: “Koffie op de studeerkamer, Corry op. Haar lief gezicht is weergekeerd, en staat ontspannen. Ik kan haar nauwelijks aanzien zonder pijn en verwondering, de longen branden, de werelden grommen, God en zijn gezondene, mijn vrouw, glimlachen” (16 Junie 1927); vgl. Van der Sar, H.C. 1993. “Het bijzondere van het gewone.” In Den Hertog, G.C. & G.W. Neven (reds.) 1993. *Miskotte: Hoofdlijnen van zijn theologie*. Kampen: Kok, 75-101, veral 85; Van der Velden, 1984, 303.

¹²¹⁰ *UDD II*, 25 (22 Desember 1930); *UDD II*, 256 (24 September 2007).

¹²¹¹ *UDD II*, 463 (1 Junie 1933).

¹²¹² Vgl. *UDD II*, 182 (25 Januarie 1932); *UDD I*, 254 (20 Augustus 1924).

¹²¹³ *UDD I*, 388 (28 Oktober 1927); vgl. *AGZ* in *VW* 8, 208-209.

¹²¹⁴ *UDD I*, 449-50 (27 November 1929).

¹²¹⁵ *FIV*, 43.

Soos in paragraaf 4.2.1.1 genoem, het Miskotte groot waardering gehad vir die stilte van die natuur, vir die *gevulde stilte* van die natuur as plek van ontmoeting met God, as plek van bevinding. Net so het hy ook waardering gehad vir die oomblikke van gevulde stilte, gevul met God se teenwoordigheid, te midde van die geluide en gewoel van die gewone lewe. Hy noem dit dan ook “mistiek”, hierdie “scheppende pausen in het gewone leven, in de dagelijkse bedoening”, oomblikke van “samenspraak met stilten en tot stilte en dan vooral ‘terwijl wij wandelen met God’”¹²¹⁶. Daarom beklemtoon hy dat ons tog nie moet vlug van hierdie “niet natuurlijke ... [maar] de goede, de levende, de geschapen stilte” nie; ons moet dit koester. Hy waarsku ook dat “woorden (al zouden het vrome woorden zijn) ons immuun laten maken voor de bevinding van Gods tegenwoordig spreken”, en pleit dus “om het stil-zijn te herstellen dat zich opent voor de toewending van Zijn aangezicht (d.i. Zijn gerichte nabijheid)”¹²¹⁷.

Een van die beste insae in die belangrike plek wat die gewone lewe in Miskotte se werk inneem, is sekerlik sy 1939-publikasie *Het gewone leven*, die verwerking van ’n reeks Bybellesings wat hy twee jaar vantevore in die Oosterkerk in Haarlem gehou het. Die subtitel van hierdie werk lui: *In den spiegel van het boek Ruth*, en in hierdie spieël kom die ironie aan die lig van hoe die gewone lewe eintlik buitengewoon, “overweldigend en massaal” in die lig van God se openbaring is.¹²¹⁸

In die verhaal van Rut vind Miskotte dié bybelse voorbeeld van hoe God Hom laat ken in eenvoud. Dit vertel ’n familiegeskiedenis, sonder verwysings na buitengewone gebeure of tragiese konflikte van wêreldhistoriese betekenis. Dit handel oor niks meer nie as honger en liefde, swaarkry en uitkoms in die alledaagse materiële bestaan. Dit praat oor lewe en sterwe, oor bekommernis en verdriet in die huwelik, tot oor ’n bruilofsfees en die geboorte van ’n kindjie. “En wat er tusschen de regels te lezen is, wat zou het anders zijn dan koken en afstoffen, aangebrande pap en verkouden

¹²¹⁶ ABC, 116.

¹²¹⁷ Ibid. Miskotte verwys hier na ’n gedig van Van der Graf wat verwoord van watter stilte hy praat. Hierdie stilte, sê hy: “Vind ik wel een stilte midden op straat; Een stilte die niet kan breken. Een kostbare stilte van zuiver goud; Dat ik zelf met mijn stem heb geslepen; Als ik er niet was en mijn stem was er niet; Had niemand de stilte begrepen. Maar als Hij er niet was en Zijn stem was er niet, Dan was er van stilte geen sprake, Alleen maar van zwijgen, zo hart als graniet, En dat kan je doodeenzaam maken. Maar de stilte – dat is een tweestemmig lied; Waarin God en de mens elkaar raken.” Vgl. *UDD I*, 313 (17 Oktober 1926); *HGL* in *VW 10*, 252; *AUO* in *VW 10*, 319.

¹²¹⁸ *HGL* in *VW 10*, 663. Vandaar ook die motto van die boek, Von Hoffmannsthal se woorde: “Die Tiefe muss man verstecken. Wo? An der Oberfläche.” Vgl. *MV* in *VW 12*, 414.

kinderen?”¹²¹⁹ Die boek Rut is nie eens ooglopend godsdienstig nie – geen altare word gebou, geen offers gebring, geen geestelike gesprekke gevoer nie, daar is nie eens ’n vermaning of gebed nie, ook geen priester of profeet, geen wonders of tekens, om nie te praat van openbarings of visioene nie, geen “so spreek die Here” nie, geen “onmiddellike stempel van God se openbaring” nie. “Het heele boekske is eigenlijk, gewogen op de schaal der religie, nauwelijks ernstig te nemen.”¹²²⁰ Die boek gaan inderdaad oor die gewone lewe, maar oor *die regte perspektief op die gewone lewe* – waarvolgens die “mindere” inderdaad die “meerdere” is,¹²²¹ waar ...

“Gods Getuigenis self zich als iets zeer gewoons kan invoegen in het leven, onaanzienlijk als het gewone koeltje, dat om Elia suisde, gewoonder dan het buitengewone van vuur en storm en aardbeving; immers, niettegenstaande het feit, dat het boek Ruth zóó is, behoort het tot Gods Woord, en de figuren erin, schijnen van het geheim te weten.”¹²²²

Soos die gelykenisse in die Evangelies, is die boek Rut ’n greep uit die gewone lewe wat in die lig van die geheel van die Bybel vol betekenis is “omdat er *iets* in is, dat *lijkt* op de verhoudingen in Gods koninkrijk”¹²²³. Laasgenoemde figureer in die boek Rut nie net omdat haar lotgevalle as stammoeder van Christus ’n heenwysing na die komende heil is nie (natuurlik dit óók!), maar ook omdat dit ’n nuwe respek vir die gewone lewe leer, en vir die God wat ons ontmoet te midde van die stadsrumoer, waar God juis méér as elders verborge is “in nederigste gedaante”¹²²⁴.

Rut se verhaal vertel van God se leiding in en agter gebeure, nie gebonde aan die vroomheid van die mens of menslike verwagtings nie, maar in ooreenstemming met God se verborge plan.¹²²⁵ Die aankoms in Moab van Rut se toekomstige skoonfamilie, uitgedryf deur die hongersnood in Kanaän, is ’n teken van God se leiding en trou: God *soek, vind, voed en versorg* ook in ’n vreemde land.¹²²⁶ Te midde van die droefheid van verlies van eggenote en die gepaardgaande angste weens die verlies van alle sekuriteit,

¹²¹⁹ HGL in VW 10, 332.

¹²²⁰ Ibid., 333.

¹²²¹ Ibid., 337-38.

¹²²² Ibid., 339.

¹²²³ Ibid., 442.

¹²²⁴ Ibid., 346, 389.

¹²²⁵ Ibid.

¹²²⁶ Ibid., 357. Vgl. ook: “[W]at er ook gebeurt, welke nood den mensch moge aangrijpen, verbijsteren, door alle rampspoeden blijven de groote gestalte van het leven opgericht, de gedurige orde van zaaiing en oogst, van liefde en huwelijk, geboorte en arbeid wordt niet verbroken. Het noachitische genadeverbond met mensch en aarde blijft van kracht” (ibid., 351). Dit is ook sprekend van *geloof*, en God se antwoord op die geloof.

word Naomi teruggelei na Kanaän met Rut en Orpa wat haar vergesel. Die skoondogters se besluit staan egter onder die teken van die Here se leiding, van die “verborge plan van die Here”¹²²⁷. Wanneer Naomi hulle aanraai om terug te draai na hulle vaderland, vind Miskotte die rede daarvoor nie in Naomi se eie onbaatsugtigheid nie. Ook dít, sê hy, is onder aanwring van God se Gees in haar.¹²²⁸ In die keuse wat Naomi aan Rut bied, vind Miskotte ’n beeld van die vryheid wat God die mens gee om te glo, om sy leiding te aanvaar. In ooreenstemming met Miskotte se verstaan van die geloof, is dit egter ’n vryheid tot die neem van ’n persoonlike beslissing wat – paradoksaal, soos die geloof self – *deur God in ons bewerk word*:

“We kozen, omdat we werden gekozen; er viel een beslissing omdat er over ons een beslissing gevallen was van Godswege. En nooit waren we zoozeer vanzelf gevangen. Zie in zulk gevangen-zijn, dáárin viert de vrijheid haar hoogste triomf. God is Schepper der vrijheid. Hij ‘regeert’; in dit ‘regeeren’ is de vrijheid meegesteld, ingeschakeld, opgenomen.”¹²²⁹

Die boek Rut roep die gelowige op om te midde van die oënskynlike saaiheid die gewone lewe te sien as juis dié plek waar beslissings geneem word uit hierdie “innerlike noodsaaklikheid”, wat niks anders as *geloof* is nie.¹²³⁰ En dit is hier dat ons weer eens ’n instansie aantref van bevinding, van Miskotte se *mistiek*. Soos in die geval van bevinding in die natuur, so ook in die gewone lewe: Mistiek is gefundeer op ons kennis *van* God, geopenbaar *deur God self*. In Miskotte se terme: Vanuit die kennis van die geopenbaarde Naam is dit moontlik dat God “ondanks Zijn [oënskynlike] afwezigheid, tegenwóórdig is” en *ontmoet* kan word “... in het gewone leven, waarin God op *directe wijze* niet meer wordt ontmoet, waarin zelfs de leiding der profetie ontbreekt ... maar *alleen vanuit de zeer beschroomde doch zeer besliste overgave* [dit is, die Godbewerkte geloof]”¹²³¹. So word ons bevinding weer eens “gesuiwer” deur

¹²²⁷ Ibid., 370.

¹²²⁸ Ibid., 384; vgl. *KB*, 189.

¹²²⁹ Ibid., 398.

¹²³⁰ Ibid., 399.

¹²³¹ Ibid., 403. Vgl. ook 416: “Niemand kiest zich willekeurig of na rijp beraad zij God uit, zoals men door studie of nadenken er toe zou worden gebracht van een wereldbeschouwing te aanvaarden. Dat is een onmogelijkheid, want God *openbaart* zich. Wij weten uit ons zelve niets van Hem, en ook in den voortgang van ons geloof kennen wij Hem slechts voor zoover Hij zich aan ons blijft onthullen. Aan niemand openbaart zich God echter onmiddellijk; we moeten hier gelijk overal de gang van Gods zelf-mededeeling eerbiedigen. De *directe* Openbaring geschiedt strikt genomen alleen in Jezus Christus; al het andere zijn *tekenen* der Openbaring” [Miskotte se beklemtoning]. Vgl. ook *ABC*, 102, 196; *KB*, 193; *IDW* in *VW* 1, 339; Van derVelden, 303.

geloofskennis¹²³² en vorm hierdie bevinding weer eens die “begeleidende beginsel”, die “aura” rondom die geloof. En so is dit ook wanneer die aanvegting van die gewone lewe ons belewenis van die leidende hand van God in ons lewe weerspreek¹²³³, dat God Hom onderskei *in* die wêreld, *van* die wêreld en dat die Godgegewe *geloof* (vanuit die hand van God) in sy beloftes ons dra.¹²³⁴

“Niet doorgaans, maar hier en daar en ginds, ziet het geloof, dat, in wat ons overkomt, de vinger Gods is; niet gedurig, maar af en toe, ontmoet de mensch de leiding Gods in zijn leven. Neem dat woord ‘ontmoet’ voluit ernstig; want wil deze Leiding een ontmoeting ons zijn, haar verrassende en vertroostende werking openbaren, dan moet het leven eerst eenvoudig en open aanvaard zijn zoals het ‘valt’ ... [H]et geloof ontmoet deze waarheid als werkelijkheid, hier en nu in het uur des welbehagens ... Het geloof ontmoet ‘toeval’ ... Het wonder Gods is bij uitstel Toeval, d.i. wat ons, tot onze onbegrijpelijke vreugde toe-valt, voor onze blijde voeten geworpen wordt als een onverwachte, ondenkbare gave.¹²³⁵

Dus, in die geloof word die voorsienige God ontmoet in die verhaal van Rut. Die verborge God verskyn en spreek haar aan¹²³⁶ in die Tora wat die weduwee, die arme en vreemdeling van ’n hongerdood beskerm¹²³⁷, so ook in die leviraatshuwelik¹²³⁸ én in die persoon van Boas. Miskotte kan Boas ’n simbool van God noem, “zoals Hij genadiglijk en vaderlijk met weerloozen omgaat”¹²³⁹, want:

“In de menselijke ontmoeting kan ons Gød ontmoeten ... God is de Gansch-Andere, de Onbereikbare in Zijne verborgenheid, en tòch handelt hij op de meest beslissende oogenblikken met ons *door midden van mènschen*. Genade, troost en

¹²³² Dít maak dat die gewone lewe in ’n nuwe lig gesien word: “een licht uit andere streken” (*HGL* in *VW* 10, 184). Dít gee die mens nuwe perspektief op die gewone lewe, naamlik dat “[i]n het gewone leven is alles gewoon behalve de Genade – en daarom en van daar uit blijft niets gewoon, maar alles geeft aanleiding tot oneindige verwondering” (*ibid.*, 321).

¹²³³ *Ibid.*, 447.

¹²³⁴ *Ibid.*, 423, 431. Vgl. die essay “Geloof en aanvechting” (*KB*, 185-213); *Uitkomst*, 179; Van der Sar, 1993, 90, 92; Meijer, J.H. 1992. *Het pneumatisch moment in het gewone leven: Een onderzoek naar het pneumatisch moment in het Schriftverstaan volgens de hermeneutische methode van K.H. Miskotte toegelicht aan de hand van zijn Ruth-kommentaar*. Ongepubliceerde doktoraalskriptie. Theologische Universiteit Kampen, 45-46.

¹²³⁵ *Ibid.*, 463-64; vgl. *Uitkomst*, 181-82.

¹²³⁶ *Ibid.*, 465.

¹²³⁷ *Ibid.*, 442.

¹²³⁸ *Ibid.*, 444.

¹²³⁹ *Ibid.*, 504. Vgl. ook *DBW* in *VW* 11, 423: “Waar wij onder de mensen, in gezin, staat en maatschappij, zorg zien voor het zwakke, bescherming van het weerloze, daar verkwikt ons een *afschijnsel* en een teken der goddelijke voorzienigheid.”

een toevlucht-onder-de-vleugelen worden in dit naakte, bedreigde bestaan ons door mensen, die *Hij* zendt, verleend”.¹²⁴⁰

Hier vang die “gewone lewe” in die prisma van sulke ontmoetings die verborge lig van God se guns wat oor ons waak, verhewe bo alle ellende, stryd en onsekerheid. Hier vind ons ’n “afglans” van die openbaring van God¹²⁴¹ en dáárin kan ons God se teenwoordigheid in die alledaagse ervaar.¹²⁴² Daarom Miskotte se versugting:

“... zult ge Gods Nabijheid ontdekken in uw onmiddellijke nabijheid, in het gewone leven? ‘Ga, keer weder op uw weg’, heet het tot Elia en tot u. Zult ge in gehoorzaamheid teruggaan naar uw oude taak om daar misschien voor het eerst te ontdekken de heerlijkheid van het ordinarie leven. Ongetwijfeld, gij neemt oude zuchten mee in het nieuwe leven maar ... Een stem komt tot ons: ‘wat máákt gij hier?’; laat ons antwoorden: Heere, ik ben hier om Uw Heerlijkheid te voelen in ’t stille leven der ‘gewone’ dingen, die immers niet meer gewóón zijn, als Gij ze bewoont en vervult van Uw Stilte”.¹²⁴³

4.2.1.3 Bevinding en kuns

Miskotte se werk is deurspek met verwysings na kuns. Die rol daarvan in sy spiritualiteit kan byna nie oorskat word nie. Wanneer hier van “kuns” gepraat word, word nie net die beeldende kuns bedoel nie, maar ook musiek en veral letterkunde. Van jongs af het Miskotte ’n geweldige waardering en liefde vir die Nederlandse digkuns gehad. In sy gesprek met Puchinger roep hy as bejaarde man sy eerste kennismaking met die Nederlandse digter Guido Gezelle in herinnering:

“Toen is de bliksem bij me ingeslagen, en het werd, zoals wel meer bij liefde op’t eerste gezicht of op’t eerste gehoor geschiedt, een blijvende verbintenis. Nooit heeft *Gezelle* me verlaten, en ik heb hem later, op catechisatie en cursus, eindeloos geciteerd.”¹²⁴⁴

Sy kennis en belesenheid oor hierdie onderwerp het gelei tot talle lesings, artikels en selfs boeke oor van sy gunstelingdigters. Reeds as student is hy in 1920 gevra om sy

¹²⁴⁰ Ibid., 490-91.

¹²⁴¹ Ibid., 482. Vgl. Oevermans, H.M. 2006. “Wachten op ervaring: Miskotte als gids in een belevingscultuur.” In Dekker, W., G.C. den Hertog & Tj. de Reus (reds.) *Het tegoed van K.H. Miskotte: De actuele betekenis van zijn denken voor de gereformeerde theologie*. Zoetemeer: Boekencentrum, 11-40 (14).

¹²⁴² Van der Sar, 1993, 81. Vgl. *FIV*, 148.

¹²⁴³ *AED*, 54.

¹²⁴⁴ *C&S*, 210; vgl. *KB*, 196-200.

kennis oor die onderwerp te deel in 'n lesing oor die poësie van Adwaita (die skuilnaam van J.A. dër Mouw).¹²⁴⁵ Hy het ook oor Verwey, Boutens, Gossaert en Henriëtte Roland Holst lesings gegee.¹²⁴⁶ Oor laasgenoemde verskyn in 1926 'n reeks artikels uit sy pen in *Christelike Letterkundige Studieën*. Die volgende jaar is dit verwerk tot *Het lyrisch werk van mevrouw Roland Holst*, wat in 1941 in verdere verwerkte vorm verskyn as *Messiaans verlange*. Miskotte verwys in sy werke, katkisasielesse en preke nie net na Nederlandse skrywers en digters soos Holst, Adwaita, Boutens en Arthur van Schendel nie, maar ook na skrywers in ander tale: Novalis, Horatius, Vergilius, Dostojefski, Tolstoi, Dante, Ibsen, Rainer Maria Rilke, Goethe¹²⁴⁷, Hölderlin, Thomas Mann, Paul Claudel, Rimbaud, Rabelais, Victor Hugo, Baudelaire, Verlaine, André Gide, Jules Verne en sy geliefde Georges Bernanos. Ook Keats, Shakespeare, Dickens, Elisabeth Barret Browning, Henry Miller, Walt Whitman en Shelly word aangehaal. In sy gesprek met Puchinger erken Miskotte hoe hy van jongs af 'n waardering vir die stilte gehad het, en dat hy in hierdie opsig 'n ervaring van “het mystieke gevoel voor de ruimte en de stilte” “in haar vele tinten” gevind het in die skilderkuns van Memlinc, Vermeer, Saenredam, Giorgione en Piero della Francesca.¹²⁴⁸ Ook Fra Angelico, Rembrandt en Hans Holbein, Cézanne, Signac en Seurat, Van Gogh, El Greco en Picasso en ander word in sy werk vermeld. Op paradoksale wyse praat Miskotte ook van die stilte wat “tot nog toe alleen de beeldende kunst mij gegeven kon, de stilte van het zijns wonder ... – die stilte is nu ook door de muziek tot mij gekomen, die van Gluck”¹²⁴⁹. Ander komponiste na wie Miskotte dikwels verwys, sluit in Bach en Beethoven, Mahler, Mozart, Dvořák, Wagner, Debussy, Brahms, Grieg en Saint-Saëns. Miskotte se groot liefde vir die kuns in alle vorme en die oorweldigende invloed wat dit op hom gehad het, was by tye so intens dat dit hy dit inderdaad ook soms bevraagteken

¹²⁴⁵ In Kortgene het Miskotte ook lesings oor die kunsgeskiedenis vir lede van die ring aangebied (Breebaart-Miskotte, H. 1995. “Miskotte over beeldende kunst.” In Monshouwer, D. et al. *Kornelis Heiko Miskotte (1894-1976): Brug tussen cultuur en theologie*. Kampen: Kok, 38-45, veral 38) en tydens sy predikantskap in Meppel en Haarlem het Miskotte “literêre aande” vir sy gemeentelêde gehou (*UDD I*, 6). Hy het soms selfs getwyfel of hy nie digter moes geword het eerder as predikant nie (sien Meyer, 1996, 101).

¹²⁴⁶ Hoogeveen, *ibid.*, 29.

¹²⁴⁷ Hy skryf oor Goethe in sy dagboek vir 1932: “Ik houd van hem als van een vader, een leeraar, een vriend, een held, een broer, een vorst” (*UDD II*, 205).

¹²⁴⁸ *C&S*, 210, 212. Vgl. ook *UDD I*, 287 (22 Februarie 1926): “[die] mystiek van het stilleven in de chinese en in de nederlandse kunst ... Het ding draagt de metafysische klaarte”. Vgl. *UDD II*, 461 (26 Mei 1934), 481 (22 Julie 1934).

¹²⁴⁹ *UDD I*, 425 (Julie 1929).

en dat die kuns vir hom 'n worstelvraag word.¹²⁵⁰ Nietemin bly kuns vir hom van die uiterste belang om legitieme redes. Die verskillende vorme daarvan hou nie net verband met die plek van skoonheid in die geestelike lewe (en dus spesifiek in bevinding) nie, maar ook met kennis.

Daar is in paragraaf 4 gewys dat Miskotte as een van die kenmerke van “suiwer bevinding” noem dat daarin gestalte gegee word aan én dat dit *medebepaal* word deur die ervaring van wêreldgebeure sowel as alledaagse gebeure in die werklikheid en die kennis van die werklikheid van mens en wêreld. Vir Miskotte speel kuns 'n geweldige rol hierin. Niemand delf so diep in die lewe in as die kunstenaar nie. Kunstenaars deurskou die werklikheid waarin die mens hom/haar bevind en lei die mens daarin.¹²⁵¹ Juis omdat kunstenaars hulle so in die werklikheid verdiep, bied hulle aan ons groter toegang tot die dieper dimensies van die lewe en menslike natuur as sielkundiges of enige ander wetenskaplikes.¹²⁵² Kuns is niks anders as 'n vorm van kennis nie¹²⁵³, daarom kan Miskotte sê: “De wijsheid van het leven is als 't ware gestold en schoon bewaard in enkele boeken.”¹²⁵⁴ Vir Miskotte is kuns kennis én bevinding¹²⁵⁵, daarom verklaar hy – met verwysing na Cervantes se *Don Quichotte*:

“In het innerlijk van de kunstenaar vallen vitale beslissingen; belevingen en inzichten, uit de nood van de tijd en de beklemming der eeuwigheid geboren beslissingen, die het nageslacht mede vormen en opvoeren tot andere waarderingen van leven en lot.”¹²⁵⁶

Miskotte noem die kennis wat in kuns opgesluit is, “openbaring”¹²⁵⁷ – 'n openbaring van verborge kennis van die gewone leefwêreld¹²⁵⁸ waarin die kunstenaar en ander

¹²⁵⁰ Vgl. *UDD II*, 328 (11 Junie 1933): “Nooit ben ik zo ‘edel’ als na de ontmoeting met een stuk schoonheid, nooit kuiser, eenvoudiger en meer in vrede met mijzelf en alle dingen. Is het niet een ontzettend misverstand, dat ik soms tegen de kunst als tegen een Baäl opsta; hebben we hier niet te doen met een rijk der engelen, die ons omringen en zweven voor ons heen?” Vgl. ook *ibid.*, 428 (18 Maart 1934).

¹²⁵¹ *VW 2*, 374; *TO* in *VW 9*, 436.

¹²⁵² Sien byvoorbeeld die lang stuk wat Miskotte van Rilke aanhaal, by monde van Malte Laurids Brigge, oor die diepte en omvang van ervarings in die lewe wat staan teen die agtergrond van die skryf van 'n vers (*GA*, 277-78), asook sy aanhaling van Kenneth Patchen (in *AGZ* in *VW 8*, 12) oor die plig van die kunstenaar.

¹²⁵³ *KDB*, 103; *UDD II*, 51; *VW 2*, 374; *GA*, 277.

¹²⁵⁴ *AED*, 10.

¹²⁵⁵ *KDB*, 103; vgl. Meyer, 1996, 171.

¹²⁵⁶ “De ridder is uit de tijd.” *IDW* deur B&B, 159-63 (159).

¹²⁵⁷ *FIV*, 154. Miskotte haal hier vir Beethoven aan: “Muzik is eine viel höhere Offenbarung als alle Philosophie und Wissenschaft.” Vgl. ook *C&S*, 212-13 (m.v.n. H. Roland Holst) en *UDD II*, 147 (12 Desember 1931), oor 'n ets van Chris Lebeau: “Eenvoud! het zijn zelf! Zand en stille struiken, - in een kom geboren, van waaruit het minste gerucht en de geringst geur reeds is als een openbaring, een storm van Leven ...”

mense hulleself bevind¹²⁵⁹. Dit is 'n dieptekennis *van* die wêreld, *vanuit* die diepe ingaan *in* die wêreld waarvoor die kunstenaar ook óns oë wil en kan open.¹²⁶⁰ Daarom kan Miskotte sê dat skilders vir ons in die eksistensie openbaar dit wat almal weet en niemand sien nie, wat almal vermoed en wat ons verbygaan: die verre as naby, die kleine as groots, die daaglikse as ewig en die gewone as uitsonderlik en wonderlik.¹²⁶¹ Soos gesien in Miskotte se beskrywings van sy ervaring van die natuur, het die ontmoeting met kuns en die dieptekennis van die lewe in kuns ook sterk geestelike ondertone, inderdaad 'n bevindelike dimensie.¹²⁶² Daarom sluit kuns ook verpligting, binding en vermaning in.¹²⁶³

Kuns as element van openbaring van die werklikheid in bevinding het egter ook sy beperkings. Dit kan wel kennis van die lewe gee, ons daarin lei, ons bewus maak van ons lewensvrae¹²⁶⁴, maar verskaf nie antwoorde daarop nie – dít kan slegs God doen¹²⁶⁵. In hierdie sin is kuns slegs 'n antispasie¹²⁶⁶ wat die lewe (of aspekte daarvan) regverdig sonder om redelike verklarings daarvoor te bied. Kuns regverdig die lewe in die sin dat dit 'n beeld bied, 'n weerglans van die lewe wat goed “moet” wees.¹²⁶⁷ As sulks is kuns 'n “teken”¹²⁶⁸ wat na die nuwe hemel en aarde vooruitwys, is dit 'n

¹²⁵⁸ In hierdie verband waardeur Miskotte byvoorbeeld die digkuns van Marthinus Nijhoff, wat 'n letterkundige uitdrukking bied van die Goue Era in die Nederlandse skilderkuns se “Mystiek des Alltagslebens” en sodoende die belofte blootlê wat in die gewone dinge van ons leefwêreld opgesluit lê, waardeur Nijhoff – selfs as oënskynlik ongelowige – “de christelijke gemeente en ons volk gediend met de trouw aan het gegevene, aan het groot Gegevene” (*MV* in *VW* 12, 390-91).

¹²⁵⁹ Vgl. *MV* in *VW* 12, 428: “Poëzie is levenswaarheid, het is de bloesem der tijden, het is de kinderlijke mensenzien die de waarheid zegt, het is de zingende stem waarin de ontroering over het levensgebeuren trilt.”

¹²⁶⁰ *GA*, 274.

¹²⁶¹ *UDD* I, 157. Vgl. *MV* in *VW* 12, 432 (m.v.n. Vermeer se skildery van die diensmeisie), asook *ibid.*, 427.

¹²⁶² *GK*, 172. Vgl. *UDD* II, 147 (12 Desember 1931), oor bogenoemde ets van Lebeau: “... meteen beleefde ik dan, dat de o.i. sentimentele ontroering die de burgerlijke kunst wekt ècht kan zijn, zinnelijk en geestelijk.” Vgl. ook die essay “De kunst van lezen”, waarin Miskotte skryf dat die lees van letterkunde 'n ervaring, 'n gebeurtenis, is wat die gees, die siel betrek (*AED*, 10).

¹²⁶³ *UDD* II, 53 (13 Maart 1931). Vgl. bv. “de plicht, de dienst verheven in de metafysische orde van eeuwig gewicht en eeuwig voorraad, van gericht en genade” in die dikwels onderskatte “Regentessen van het Kinderhuis” van Jan de Bray, *UDD* II, 20 (23 November 1930); vgl. *AGZ* in *VW* 8, 286.

¹²⁶⁴ *FIV*, 154. In 'n artikel oor die werk van Dostojefski sê Miskotte dat hy (Dostojefski) oor die sin van die lewe skryf, maar dat dít eintlik is waaroor alle kuns gaan (*MV* in *VW* 12, 232).

¹²⁶⁵ Vgl. *MV* in *VW* 12, 438: “De literatuur brengt ons bij het geheim der gewone dingen en wij krijgen inzicht en vergezicht, zij brengt ons aan de vensteren van ons huis, aan de grenzen der dagelijkse dingen – en God stoot de horisonten open en wij schouwen de verborgen harmonie” [my beklemtoning – LDH].

¹²⁶⁶ *FIV*, 154; *AGZ* in *VW* 8, 264.

¹²⁶⁷ Vgl. *FIV*, 154.

¹²⁶⁸ *KVZ*, 478.

gelykenis en heenwysing na dit wat kom¹²⁶⁹. Veral musiek is dié vertolker van ons diepste verlangens en heimwee na die verlore paradys, van die wil om te lewe, te dans, en van die geloof dat alles goed is;¹²⁷⁰ veral musiek het ’n “eskatologiese karakter”¹²⁷¹. Op aarde is musiek die lewenskrag en lewensvreugde vóór die stryd, en in die hemel is dit die sielekrag en sielevreugde daarná.¹²⁷² Daarom kan die kunstenaar vir ons die hele werklikheid as wonder te voorskyn bring in een onvergelykbare oomblik, en kan dít ons lei tot by die bevinding waar ons iets van die werklikheid ervaar wat ’n entoesiasme vir die geheel van die lewe in ons kan wakker maak.¹²⁷³ Dit is hoekom die skoonheid van kuns, net soos die skoonheid van die natuur, vir Miskotte ’n onlosmaaklike deel van die geestelike lewe vorm.¹²⁷⁴ Maar die vreugde wat dit bring, is net ’n voor-vreugde, ’n afskynsel en onderpand van ons eskatologiese hoop.¹²⁷⁵

Kuns is egter nie ’n instrument om momentele ontvlugting te bewerkstellig uit ’n saai, onaansienlike werklikheid nie.¹²⁷⁶ Dit is dikwels juis in skilder- of digwerk dat die skoonheid van die natuur vir Miskotte ten beste na vore gebring en na waarde geskat word¹²⁷⁷ – en waardeur die mens daartoe gelei word om die bybelse uitspraak te beaam dat God alles gemaak het, daarna gekyk het ... en gesien het dit is goed.¹²⁷⁸ Miskotte skryf daarom in sy dagboek oor sy ervaring van ’n ongeïdentifiseerde skildery wat hom “verlei” het tot die gebed om ewig op die aarde te mag bly; hoe die wit sneeukleed wat die landskap bedek, spreek van “[o]nschuld van te *zijn*, onschuld van te zien en gezien te worden ... in ‘diesseitig’-eeuwig licht van Gods creatieve goedheid”¹²⁷⁹. Hierdie “manier van kyk” is veral te vind in Miskotte se beoordeling van Vermeer se werk. Op die oppervlak beskou is dit naturalisties en impressionisties; in der waarheid is dit

¹²⁶⁹ *OLW*, 364; vgl. *AGZ* in *VW* 8, 265.

¹²⁷⁰ *AED*, 286.

¹²⁷¹ *UDD II*, 161 (1 Januarie 1932).

¹²⁷² *GA*, 51; vgl. *UDD II*, 124 (8 Oktober 1931). In *MV* (in *VW* 12, 268) word Thomas Mann beskryf as ’n “representant”, ’n “getuie” van die suiwer, volle lewe.

¹²⁷³ *GA*, 276-77; *AGZ* in *VW* 8, 261.

¹²⁷⁴ Vgl. ook Den Besten, “De schrijver Miskotte”, 140-43.

¹²⁷⁵ *MV* in *VW* 12, 478; *AGZ* in *VW* 8, 262; *UDD I*, 423 (s.d. Julie 1929). M.v.n. musiek, vgl. *UDD II* (1 Januarie 1931) en m.v.n. Da Vinci se *Laaste Avondmaal*, vgl. *UDD*, 294 (31 Maart 1926).

¹²⁷⁶ Inteendeel, Miskotte erken dat dit juis die esteet in hom is wat sy erns met die lewe intensiveer – *UDD I*, 421 (s.d. Julie 1929). Hierin blyk toevallig nog een van Miskotte se voorveronderstellings oor die mistiek, wanneer hy sê dat skoonheid juis só by die mistici funksioneer; vgl. *GA*, 270.

¹²⁷⁷ Vgl. *UDD II*, 16 (1 November 1930). Oor Gauguin se misleidend kinderlike maar in der waarheid “priesterlike” uitbeelding van die natuur, soos in die natuurpoësie van Guido Gezelle, vgl. De Kruijf, *HJC*, 17; *KB*, 199; *MV* in *VW* 12, 401-409.

¹²⁷⁸ *OLW*, 364. In die lig van wat rakende die geloof gesê is oor bevinding as ’n “aura” en “begeleidende beginsel”, is dit interessant dat Miskotte elders verklaar: “Dit is misschien het laatste, het meest mystieke van het geloof: de zeggenden te ménen en te weten dat leven góed is, niet ten halve of zo ongeveer maar volkomen goed” (*KVZ*, 78).

¹²⁷⁹ *UDD II*, 137 (12 Desember 1931).

amper 'n “lig vir die siel waarmee hy sy eie weg kan aanskou ... ’n Johannese getuienis aangaande die Woord ‘waarin die lewe is en dié lewe is die lig vir die mense; alles het deur Hom tot stand gekom: ja, nie ’n enkele ding wat bestaan, het sonder hom tot stand gekom nie’.”¹²⁸⁰ Op dieselfde wyse bepeins Miskotte die Lig oor die aarde waarin die “natuurlike” lig verskyn as Goddelike, skeppingslig in Botticelli, Signorelli en Della Francesca, wat “het heilgebeuren als aanleiding nemen om het licht over het aardse bestaan te intensifiëren”.¹²⁸¹

In die lig van wat reeds oor bevinding en die natuur en die gewone lewe gesê is, moet egter gevra word hoe die verband tussen bevinding en kennis van God en geloof funksioneer in die geval van kuns. Daar is reeds daarna verwys dat kuns, volgens Miskotte, ons kan inlei tot dieptekennis van die lewe en lewensvrae by ons kan opwek, maar nie antwoorde kan bied nie; verder, dat kuns die werklikheid openbaar maar dat die openbaring van die werklike sin van die lewe – vir die gelowige – net te vind is in die openbaring daarvan deur God. Kennis van die lewe kry sin slegs in die lig van ons kennis van die heil, en laasgenoemde is ’n God-bemiddelde kennis. Dit is in die lig hiervan dat Miskotte byvoorbeeld kan sê dat die teologie gesien kan word as “de medestander en *de tolk* van het spontane levensbesef, de grond en de drijfkracht van het verbeeldingsleven, van de mystieke kennis, *die de kunst ons ontsluit*”¹²⁸². Die skoonheid van die kuns as weerspieëling van die skoonheid van die werklikheid word immers ’n betekenisvolle weerspieëling (“afglans” is die term wat Miskotte gebruik¹²⁸³) van God se beloftes *en van God se teenwoordigheid*¹²⁸⁴ slegs in soverre dit geïnterpreteer kan word vanuit die Godbemiddelde kennis *oor God vanuit God* en in soverre dit in geloof aanvaar word.

Ook volgens Van der Sar soek Miskotte juis voetspore (*vestiga*) van God se teenwoordigheid in die werklikheid en wys hy dit uit. En, sê Van der Sar:

¹²⁸⁰ Vgl. *UDD II*, 217; Meyer, 1996, 174. Vgl. ook *UDD I*, 282 (11 Februarie 1926): “Er is zoiets als een *Nederlandse mystiek*, de mystische aanschouwing van Johannes Ruusbroec, van Johannes Vermeer en van Boutens. De heiligheid van het gegeven midden, het recht van ’t licht als element, de heerlijkheid van het ordinaire, de vervoering bij het voelen van het aardse evenwicht ... de ingetogen arbeid, op z’n plaats te blijven en zich daar te laten zegenen” [my beklemtoning – LDH].

¹²⁸¹ *UDD II*, 53 (13 Maart 1931).

¹²⁸² *TV*, 12.

¹²⁸³ “Afglans” van die openbaring is toevallig ook die term wat Miskotte gebruik m.v.n. die realistiese uitbeelding van Christus se menswording en vernedering, van hoe God Hom “*in de wereld van de wereld onderscheidt*” by Rembrandt – teenoor dié van die Renaissance-skilders – soos wat hy ook vind in die digkuns van Herman Dullaert, Jeremias de Decker en Jacobus Revius (*KB*, 111).

¹²⁸⁴ *MV* in *VW 12*, 438.

“Voor Miskotte is dat onder meer het geval in de literatuur die niet alleen ons levensgevoel spiegelt, maar die ook reflectie en resonans is van beelden en signalen die duiden op het gebeuren van de openbaring.”¹²⁸⁵

Eers dán raak die poësie, wat die mens so oorweldig en wat die vreugde en teerheid in die mens verhef – die “mistiek van die poësie” – ’n ervaring, ’n voetspoor van God se teenwoordigheid. Dit bly egter net ’n voetspoor, want dit gaan gepaard met die weemoed van die besef dat ons hier en nou, omgewe deur God se goedheid, eintlik slegs “enkele krummels kan optel onder die tafel van inkeer” en slegs in die “voortuin van ’n verheffing van die gees” staan.¹²⁸⁶ Eers dan maak ons geloofskennis die kuns tot ’n “plek van bevinding”.¹²⁸⁷ Eers dan word die produk van die kunstenaars se skeppende proses ’n teken wat na God heenwys¹²⁸⁸ en eers dan kan die *skeppende proses self* ’n teken word van God se skeppingswerk¹²⁸⁹.

Ten slotte moet daarop gewys word dat die dieptedimensie van die lewe wat deur die kuns geopenbaar word en die lewensvrae wat deur die kuns opgeroep word vir Miskotte nie nét met die skoonheid van die werklikheid en die beloftes van ’n toekomstige werklikheid te make het nie. Hy praat in sy dagboek ook met waardering van ’n radiopreek wat spreek van “de mystiek van de dagelijkse misère”¹²⁹⁰. Die kuns (veral die geskrewe kuns) onthul ook ’n dieptedimensie van die lewe en ’n beeld van die mens – nie net in die “skoonheid” en “heerlikheid” daarvan nie, maar ook “in zijn tragische positie, in zijn concerte doods-sijd én in sy hunkering naar het paradijs”¹²⁹¹. ’n Dieptedimensie wat eksistensiële worstelvrae oproep oor die “goedheid” van die lewe, van die skepping, van God self. Miskotte wys dan daarop: “De moderne mens zoekt in

¹²⁸⁵ Van der Sar, H.C. 1991. “Zien op het gehoor af: Enkele structurele aspecten van Miskottes theologische cultuuranalyse.” In De Knijff, H.W. & G.W. Neven *Horen en zien: Opstellen over de theologie van K.H. Miskotte*. Kampen: Kok, 87-109 (88).

¹²⁸⁶ *UDD I*, 27 (Februarie 1917).

¹²⁸⁷ Vgl. ook Muis, 1990, 395, 397.

¹²⁸⁸ *UDD II*, 53 (13 Maart 1931).

¹²⁸⁹ Vgl. *UDD II*, 365-66 (28 Oktober 1933): “... er is een gelijkenis met God: ‘scheppen’ is niet zonder meer een titanische uitdrukking, het kan zijn, dat de similtudo ligt in de liefde voor het geschapene, het ‘interesseloze’ welbehagen. Onwillekeurig komt de gedachte op de imago trinitatis. De kunstenaar stelt het wezenlijk-onzichtbare tegenwoordig, maar het als werkelijkheid *voelbaar*, in zeker zin maakt hij het eerst tot werkelijkheid voor ons. Ook hier de paradox van de onthulling door verhulling, nl. door de middelen, het materiaal, de verf, het marmer, het brons. Rationeel zal men altijd vragen: waarom juist *deze* middelen om *dit* uit te drukken? Precies als bij de incarnatie. De kunstenaar weet zich ‘geïnspireerd’, d.w.z. in de tweestrijd van subjectiviteit en objectiviteit gelooft hij dat hij in dienst van het Objectieve staat. In de vraag: is dit mijn zelfprojectie of projecteert zich daar een Werkelijkheid in mij, móet hij een antwoord hebben (cf. het geloof als ervaring en als werking van God).”

¹²⁹⁰ In *UDD II*, 197 (6 Maart 1932).

¹²⁹¹ *C&S*, 212.

zulke boeke wat hy vroeger vond in schemerende, naar bove gerichte gewelven van de kerke. *Hij knielt niet meer*, hy lêest; hy lees het raadsel van zyn ongevraagd bestaan.”¹²⁹² Dit is daarom dat Miskotte by skrywers ’n openbaring vind van die stryd, pyn, lyding en onmag van die menslike bestaan, van die oënskynlike sinloosheid van die lewe soms, van nie net die *verborgenheid* van die goeie God nie maar inderdaad ook sy *afwesigheid*. Onder sy vyf kenmerke van “suiwer bevinding” (sien paragraaf 4 hier bo) soos veral weerspieël in Psalms, noem Miskotte dat hierdie psalms getuig van die “labiliteit” van die menslike hart en van die “onuitspreeklike aanvegtinge” wat dikwels deel van bevinding uitmaak. So intens kan hierdie ervarings van aanvegting wees, dat dit ’n mens se heil kan bedreig deur jou te dryf tot vertwyfeling – totdat jy selfs die bestaan van enige sin in die lewe betwyfel. So kom ons dan by die volgende *plek* van bevinding en die eerste *vorm* daarvan, een wat reeds in die Bybel uitdruklik genoem word.

4.2.1.4 Bevinding as die ervaring van die verborgenheid en afwesigheid van God

4.2.1.4.a Job en die verborge God in lyding

Deur sy teologiese loopbaan heen is Miskotte geboei deur die boek Job. In die loop van die jare het hy hom vier maal met die geheel daarvan besig gehou.¹²⁹³ Daarnaas kom ook in ander werke van Miskotte uitgebreide meditasies voor oor perikope uit Job, en preek hy gereeld oor Job of verwys na Job in sy preke. Vir Miskotte was die eksistensiële betrokkenheid van die boek Job nie net deel van die “tegoed” (die meerwaarde/“Überschluss”/“Zufiel”) van die Ou Testament vir *andere* nie; hy erken dat hy self diep daardeur geraak is met die tragiese dood van sy vrou en dogter:

“... vroeger heb ik mij gedwongen gezien over het raadsel van het lijden een en ander te beweren. Maar het is iets anders over Job te *schrijven*, met begrip, en iets

¹²⁹² Ibid., 215.

¹²⁹³ In vyftien meditasies oor dié Bybelboek in die Kortgeense *Gemeenteblaadje* (1924) – opgeneem in *AED*, 47ff., toe hierdie meditasies later verwerk is tot die boek *De Verborgene* (1929) en in ’n verdere uitbreiding op laasgenoemde in *Antwoord uit het onweer* (1936). Miskotte het ook ’n oorsig oor die boek Job gegee in sestion lang kolomme in ’n essay in die uitgawe van *De Bijbel* wat in 1971 deur Geïllustreerde Pers gepubliseer is. Volgens Nennie is daar ’n merkwaardige kontinuïteit te bespeur in hierdie verskillende weergawes, en is daar telkens slegs enkele toevoegings of nadere verhelderings in dié werke te vind (Nennie, J.C. 1984. “Miskotte en Job.” (I) *In de Waagschaal*. Nieuwe jaargang 13 (no. 2, 17 maart 1984): 43-46 (veral 43); vgl. Kooiman, *ibid.*, 9ff.

anders Job te *zijn*, in zulk een verschrikkelijk lot, waarin de hand Gods zwaar op ons rust”¹²⁹⁴.

Nennie wys daarop dat die konteks waarin Miskotte oor Job geskryf het, telkens insiggewend verskil het. In die geval van die uiters tradisionele en “dor” Kortgeense gemeente, met hulle wantroue teenoor alles wat nuut is en hulle “ziekelyk hang naar lijdelykheid”¹²⁹⁵, stel Miskotte vir die eerste keer op skrif die eeue oue vraag na die waarom¹²⁹⁶ van die lyding¹²⁹⁷ in die lewe en verwys hy na die drie tradisionele oplossings vir hierdie strydvraag:

- Lyding is straf op sonde, ingevolge die beginsel van vergelding.
- Lyding is deel van die harmonie in die geheel van die werklikheid, waar dit dien as instrument vir die bevordering van groei in die menslike siel en die vooruitgang van die wêreld.
- Lyding is ’n weg *vanuit God se hand* tot onderwysing, verbetering, heiliging en selfs vergoddeliking van die mens.¹²⁹⁸

Volgens Miskotte is al hierdie oplossings egter gebou op ’n wêreld- en lewensbeskouing wat spreek van ’n “toeskouershouding”, wat die persoonlike leed van die enkeling misken. Wie só glo, sê hy in ’n preek in Haarlem, “leven bij een verhaáltje van het leven”¹²⁹⁹.

¹²⁹⁴ Touw, aangehaal in De Kruijf, *HJC*, 25. Vgl. Veen, W. 1994. “Antwoord uit het onweer. (Lezing over het gelijknamige boek van Miskotte).” In *7 lezingen over het werk van Miskotte*. Voordrag in Centrum voor leerhuis en liturgie Hervormde Gemeente van Amsterdam, Thomaskerk (Amsterdam) op 26 November 1994. Ongepubliseerd, 1.

¹²⁹⁵ Nennie, *ibid*.

¹²⁹⁶ “... er blijft een vraag, die oprijst van rondom die aarde, gedurig... [O]ok als wijzelf het niet hooren, gaat dat ruischen voort: waarom en waarom. Een vraag zo oud als het mensengeslacht zelf ... herhaald van geschlagt tot geschlacht ... die meermale uitbrak als in woesten storm van razende vertwijfeling, om daarna dan wel voor wijl te verstillen, ’t zij vanwege hopeloosheid op eenig antwoord, ’t zij omdat de mensen berusten in en vermeend antwoord; doch voor een korte stonde slechts treed zulke verstillung in ... om dan weer met majesteit aan te zwellen” (*DV*, 1-2).

¹²⁹⁷ Wanneer Miskotte van lyding praat, bedoel hy nie net geestelike lyding nie, maar werklike liggaamlike lyding. Vgl. sy dagboek by die aanskoue van ’n gemeentelid se lyding tydens hospitaalbesoek: “God is ver, te ver, zo ver dat Hij niet te beroepen is – een echo hoogstens, een beth-kol fluistert vallend door het tuimelraam langs de witte wanden en in het uitgebleekte, uitgebluste leven” – *UDD II*, 323 (13 Mei 1933). Lyding sluit ook materiële lyding in; sien *AED*, 47-48, asook *AGZ* in *VW* 8, 198: “Nergens [in die Ou Testament – LDH] komt daarbij ter sprake een scheiding tussen stoffelijke armoede en geestelijke welzijn. De totale mens ligt in dit leed geworpen en gebonden.”

¹²⁹⁸ *AED*, 49.

¹²⁹⁹ *IV*, 97.

Die konteks waarin *De Verborgene* en *Antwoord uit het onweer* geskryf is, verskil van dié van die Kortgeense meditasies. In laasgenoemde word Miskotte gekonfronteer deur 'n gemeente waarin die vanselfsprekendheid en oormag van die koue, ewige feitelikheid van lyding die moed tot bevraagtekening daarvan uitgedoof het.¹³⁰⁰ In *DV* en *AUO*, daarenteen, word hy gekonfronteer deur mense wat wonder of die “waarom”-vraag nie van 'n gebrek aan selfrespek getuig nie. Leed moet eenvoudig stoïsyne aanvaar word. In die lig van die opkomende Nazisme sien sommige mense waarom-vrae selfs as swaakheid: Die heroïese mens vra nie, en soek en gee geen rekenskap van die lyding in die werklikheid nie. Die drie tradisionele antwoorde op die vraag na lyding is dan nie meer noodoplossings nie, maar 'n offensief teen die bevraagtekening self. Vrae verstoer net die ewewig wat deur die menslike rede bereik is; dit probeer die “angel” uit die lyding wegneem deur dit as 'n onvermydelike lot te beskou.¹³⁰¹ In hierdie kontekste, wat is dit wat die verhaal van Job ons leer – oor lyding, oor die lewe, oor God en oor die bevinding?

Miskotte skryf in *DV*: “... het is pynlik-kenmerkend voor de algemene gemoedelijkheid van het geldend christendom, dat het nog altijd doorspreekt over ‘Jobs geduld’, terwijl toch ieder lezen kan, dat het in dit boek juist gaat om de rechtvaardiging van het ongeduld en om de zin der opstandigheid.”¹³⁰² Vir Miskotte is die boek Job geen teodisee nie. Aan die een kant sê Miskotte dat 'n teodisee eintlik net by Israel kan ontstaan, juis omdat God Hom aan Israel geopenbaar het as die één God, regverdig en geduldig, groot in goedertierenheid én toorn.¹³⁰³ Daarom word Job nie die uitkoms gegun van 'n Marcionistiese dualistiese Godsbegrip nie.¹³⁰⁴ In soverre teodisee 'n *regverdiging van God* deur die mens is by die aanskoue van onskuldige lyding, tref

¹³⁰⁰ Vgl. *UDD I*, 10.

¹³⁰¹ Veral in *AUO* beklemtoon Miskotte dit met verwysing na stamme uit die geskiedenis van die filosofie. Spinoza, Schopenhauer, Bierens de Haan, Nietzsche – ook Dostojefski (met sy uitspraak dat die mens die lewe self liever moet hê as die sin van die lewe) en selfs Miskotte se geliefde Gunning (“een jammerdal kan men de wereld slechts noemen, wanneer men haar beschouwt als de wereld van het individu en niet als die des Geheels”) – word nou gesien as die “toeskouers” wat eksistensiële vrae wil uitskakel. Vgl. *AUO* in *VW 10*, 35: “... men betoogt ons, dat hier eigenlijk niet onoplosbare vragen zijn, maar vragen die redelijkerwijs niet gesteld kunnen worden. In diepzinnige vertogen komt de demon van de slaap over ons, een kosmische Klaas Vaak, en betovert ons met een goede religiositeit, waarin wij ons gelaten laten ringlören door het lot, geen rekenschap meer vragen en onszelven geen rekenschap meer geven. Welk verstandig schepsel zou niet de berusting verkiezen als hij ontdekt te staan tegen een duizendvoudige overmach?”

¹³⁰² P. 14. Sien ook *AGZ* in *VW 8*, 195; *FIV*, 147.

¹³⁰³ *AGZ*, 203; vgl. *Uitkomst*, 42ff.

¹³⁰⁴ *AUO* in *VW 10*, 91.

ons dit glad nie in Job aan nie.¹³⁰⁵ God word immers aangekla! Vir Miskotte is Job ’n “aangevochtene” wat weier om te berus by die feite wat hom konfronteer, en wat daarom in opstand kom teen die verklarings vir sy situasie wat sy vrou en vriende aanbied. Hy kom in opstand teen God en verleen sodoende ’n stem aan alle lydendes.¹³⁰⁶

Teenoor Job staan sy vrou. Sy is soos die dwaas van Psalm 14 wat “nooit ernstig met God reken”.¹³⁰⁷ Sy vind Job se vroomheid oordrewe, en – gegewe die feit dat dit klaarblyklik Job se situasie geensins verbeter nie – raai hom aan om God die rug te keer. In sy vrou word Job deur ongeloof gekonfronteer. Maar nie in die geval van sy vriende nie: Hulle wil Job juis oortuig dat daar uitkoms is. Hulle verteenwoordig vroom moontlikhede om worstelvrae uit te skakel deur middel van hulle alles-beheersende sisteem van vergelding. By die vriende het hulle skema, hulle idees oor God, hulle “Afgod-der-vergelding” geword.¹³⁰⁸ Vir hulle is God en sy handeling geen geheim meer nie; God en “die lot” het saamgeval. Vir Miskotte leef hulle met ’n “moralisties-dogmatiese sekerheid” wat God onderwerp aan die maatstaf van ’n abstrakte regsbeginsel.¹³⁰⁹ Dit alles hang saam met die idee van God se verborgenheid. Met ander woorde, sy verborgenheid hou verband met sy “onberekenbaarheid” – God se onmeetbaarheid aan menslike maatstawwe, sy vrymag.¹³¹⁰ Vir soverre God geregverdig moet word in die lig van Job se onskuldige lyding, moet God dit sêlf doen. In *DV* verklaar Miskotte: “God is de Verborgene. *Dit* is Zijn Wezen: anders te zijn dan elke

¹³⁰⁵ Vgl. *AUO* in *VW 10*, 121: “Of is de Theodicee, de rechtvaardiging Gods, niet evengoed als de wijsbegeerte-der-geschiedenis een uitvinding van de mens, vóór de mens? En wat zou zij tenslotte rechtvaardigen, wat anders dan ons verstand, ons recht, onze rust en onze zekerheid?” Sien ook *AUO* in *VW 10*, 256: “De ‘theodicee’ der wijsgeeren is ... een rechtvaardiging der wereld door middel van de idee: God.”

¹³⁰⁶ *AED*, 83; *AUO* in *VW 10*, 130.

¹³⁰⁷ *AUO* in *VW 10*, 93.

¹³⁰⁸ *AED*, 89, 281. Vgl. ook *AED*, 82: “... een begrepen God *is* geen God. Een begrepen God is een *gedachteding*, is een afgod; wat men narekenen kan, kan nooit het goddelijke zijn.” En vgl. *AUO* in *VW 10*, 121.

¹³⁰⁹ *AED*, 79. Bo en behalwe hierdie mistasting van Job se vriende kom hulle hulle naaste óók nog te na deur vanuit hulle “hoë wysheid” nie op ander se persoonlike leed ag te slaan nie (*AED*, 83); vgl. Veen, *ibid.*, 4.

¹³¹⁰ *AUO* in *VW 10*, 196: “Als wij ... God ‘verborgen’ noemen, bedoelen wij, dat Hij niet-onderworpen is aan de ‘eeuwige waarhede en daarom nooit gemeten kan worden naar den maatstaf van onze begrippen, zelfs niet van onze begrippen, zelfs niet van onze beste, meest onvermijdelijke en meest onmisbare begrippen.” Vgl. *VW 3*, 538; Van der Sar, 1991, 154-55. Sien ook Kooiman (*ibid.*, 7) se interessante opmerking: “De grote moeite die Miskotte in de jaren twintig heeft gehad met de theologie van Karl Barth hangt voor een belangrijk deel samen met zijn uitleg van het boek Job. Na lezing van het ‘onsystematische’ boek Job leek iedere systematiek voor hem een onmogelijkheid.”

menselijke gedachte, anders te zijn dan elke godsdienstige voorstelling.”¹³¹¹ Teenoor die sogenaamde “bekende god” wat uit “die lot” afgelees word en wie se handeling met die feitelike gegewe saamval, beroep Job hom op die onbekende God, op die verborge God.¹³¹²

In *AUO* wys Miskotte ook daarop dat die Naam JHWH net in die proloog van die boek Job – in Job se eerste belydenis en in die antwoord aan die einde van die boek – gebruik word. Die Verborgene is dus die Here, die Een wat “Ek-is-daar-vir-jou” heet. En, verklaar Miskotte: “Het is genoeg wanneer gij er in hoort: Hij is voor mij, een God van nabij en niet alleen van verre.”¹³¹³ God se wese bestaan dus daarin dat Hy verborge is, maar óók dat Hy Homself meedeel.¹³¹⁴ God se verborgenheid is vir Miskotte dus die wesenlike keersy van sy genadige teenwoordigheid, van God se omgang met die mens.¹³¹⁵ Dit is waarom Job nie óór God praat nie, maar tót God kla. Oor ’n *afwesige* praat ’n mens in die derde persoon: “hy/sy”. ’n *Aanwesige* spreek ’n mens aan as “u” of “jy”.¹³¹⁶ In *AUO* sê Miskotte daarom dat die verhouding tussen Job en God beter omskryf kan word met die beeld van “die Vriend” as “die Vader”. Eersgenoemde behels die idee van die verbond tesame met die idee van vreemdheid, kontingensie. Vriendskap is wesenlik die liefde van ’n vreemde, wat nié uit bloedverwantskap voortvloei nie. Weens die kontingensie kan die “vreemdheid” egter weer deurbreek in die vriendskap. Dit is presies wat onverhoeds met Job gebeur en wat die “Vriend” in ’n “Vyand” verander: “Voor de ervaring blijft er in deze bedeling dus spanning bestaan tussen de liefde van God en Zijn Vrijmacht.”¹³¹⁷ In sy essay in *De Bijbel* vat Miskotte dit as volg saam:

“Het is of er twee goden zijn, die van de macht en die van de goedheid; of beter gezegd, het is of Job die vriend, die Bondgenoot, nu in een andere gestalte ontmoet en die voor de echte houdt. Is er dan niets tussen enerzijds macht en anderzijds goedheid? Ja, zeggen de vrienden, daar is ook het Recht; erken je schuld en prijs

¹³¹¹ *AED* in *VW* 10, 82.

¹³¹² *AUO* in *VW* 10, 51, 81, 266.

¹³¹³ *AUO* in *VW* 10, 231.

¹³¹⁴ Vgl. De Kruijf, *HJC*, 46.

¹³¹⁵ Vgl. *AGZ* in *VW* 8, 204: “De verborgenheid is de donkere aura rondom dit wonen, deze tegenwoordigheid.”

¹³¹⁶ *AED*, 113, 176, 185.

¹³¹⁷ Nennie, J.C. 1984. “Miskotte en Job.” (II) In *de Waagschaal*. Nieuwe jaargang 13 (no. 5, 28 april 1984): 138-143 (141) [hierna Nennie II].

het recht. Maar Job ondergaat alleen de macht en houdt vast dat daarin dezelfde vriend aanwezig moet zijn.”¹³¹⁸

In die lig van God se verborgenheid sê Miskotte daarom dat daar, teenoor al die instansies van die “tegoed” van die Ou Testament, daar ook “tekorte” is – veral in die wyse waarop God se liefde blykbaar deur sy vrymag oorskadu word, soos in Job. Hoewel God Homself in Christus aan ons geopenbaar het as God-met-ons, kom hierdie “tekort” óók in die Nuwe Testament voor. In Christus word naamlik geopenbaar dat “Gods Verborgenheid niet alleen is *dat*, wat te dragen geeft maar ook dat, wat mededraagt. God is niet alleen in de gesel maar ook in de gegeselde”¹³¹⁹. Só neem God se verborgenheid in hierdie sin eintlik in die Nuwe Testament toe: “God is voor de ervaring der wereld in Christus kruis zelfs nog radicaler verborgen geworden dan ‘vóór Christus’.”¹³²⁰ Dit is op grond hiervan dat Nennie meen die idee van God se verborgenheid het te make met:

“... één van de belangrijkste grondnoties van Miskottes theologisch denken ... Maar we hebben al gezien, dat dit geen verborgenheid in de zin van een deus absconditus is, de verborgenheid is altijd de kээрzijde van de Openbaring, ze onderstreept de vrijmacht, *de grondeloosheid van de liefde Gods*. De HÉÉR is de verborgene omdat Hij ‘enig in zijn soort’ is, ‘Zonder grond in ons midden’.”¹³²¹

Uiteindelik antwoord God wel vir Job. Hy praat met hom en stig gemeenskap met hom.¹³²² Sy antwoord is Hyself, sy teenwoordigheid.¹³²³ Dit wat God sê, is egter geen verklaring nie; dit is inderwaarheid ’n vraag¹³²⁴ – wat Miskotte interpreteer as: “Waar waart gij, toen ge ... nog niet waart? – een vraag, waarop Job alleen kan antwoorden: o Heer, ik wàs er niet, dan Uw Denken, in Uw plan ... Gij had mijn evengoed niet kunnen scheppen.”¹³²⁵ Job bely dan die onherleibaarheid van sy eie bestaan:

¹³¹⁸ Aangehaal in Nennie II, 141. Vgl. *ET*, 224: “God kan weersproken, aangeklaagd, Zijn gerechtigheid ontkend worden – en de mens die dit doet, kan nochtans Gods vriend zijn en God de zijne. Een duizelingwekkende gedachte die zózeer uit een structuurvergelijking (van heidendom en geloof in Israël) uitvalt, dat dit op zichzelf reeds iets aanwijst van een andere dimensie die in het heidendom nergens wordt gevonden.”

¹³¹⁹ *AED*, 119.

¹³²⁰ *AGZ* in *VW* 8, 203-203; vgl. Van der Velden, 1984, 26.

¹³²¹ Nennie II, 142 [my beklemtoning – LDH].

¹³²² *AUO* in *VW* 10, 184.

¹³²³ *Ibid.*, 241: “[W]ij vinden aan het eind geen ander antwoord op ons vragen, als de nabijheid van Hem, Die verborgen, Zelf het vragen heeft gaande gemaakt.”

¹³²⁴ *AUO* in *VW* 10, 184-85.

¹³²⁵ *Ibid.*, 185.

“... en heel die wonderlijke dierentuin van hoofdstuk 38 vv wil zeggen: ‘Wonder is het leven, ’t kent waarom noch waartoe, geen andere grond dan Gods scheppende daad, geen ander doel dan Zijn zelfverheerlijking, waarin ons heil – als er voor ons heil zal wezen – mede besloten is ... Zijn Wezen is nu eenmaal: te leven en het leven te geven om-niet. Zijn doel is Zichzelve mee te delen’.”¹³²⁶

Die mens leef dus van God se liefde. Waarin lê hierdie liefde? In die feit van die mens se bestaan *naas* die Een wat die lewe het en gee. Die antwoord uit die onweer onthul daarom nie net die kontingensie, die onherleibaarheid, die grondeloosheid van die wêreld nie; dit belig ook “de oneffenheden, de wrijvingen, de spanningen, de bitterheden der geschiedenis”. God se voorsienigheid is nie vir die mens deursigtig nie, maar – en hier lê die aksent vir Miskotte:

“[I]n het licht van datzelfde Antwoord is dan, behalve dat alles nog veel erger is dan het scheen, ook dit mede getoond, dat geen ding, geen gebied, geen afgrond van God verlaten is, dat geen wereld zóó zeer omgekeerde wereld kan zijn, of dit omgekeerde zélf verwijst naar de Oorsprong. *Ja, méér nog, het lijden zelf, de aanvechting onder al het onverklaarbare, kan worden tot een zegel op het Woord. Job beseft reeds, dat hij zélf een teeken en sein geworden is van de Verborgenheid,* die Zijn Naams gedachtenis sticht, overal waar het Hem behaagt, telkens waar Hij redenen uit Zichzelve neemt ... daar Hij immers het Al, onze smarten inbegrepen, uitdraagt, doordraagt en voldraagt tot de voleinding der eeuwen”¹³²⁷ [my beklemtoning – LDH].

Hoe hang wat nou oor Miskotte se interpretasie van Job gesê is, dan saam met wat reeds oor bevinding tot dusver gesê is? Ten diepste gaan dit in die boek Job nie oor die mens en sy/haar lyding nie, maar oor *God* en die mens se *kennis van God*.¹³²⁸ Dié God wat by die aanskoue van die pyn en lyding in die wêreld soms afwesig skyn te wees, moet leer ken word as die Gans Andere, as die Een wie se aanwesigheid nie vanselfsprekend is nie. Hierdie God kan alleen vanuit sy selfopenbaring geken word – en dit volg logies dat daar van openbaring kan sprake wees alleen as daar ook van verborgenheid sprake is.¹³²⁹ In ’n meditasie in die Kortgeense *Gemeenteblaadje*

¹³²⁶ Nennie II, 143.

¹³²⁷ *AUO* in *VW 10*, 130.

¹³²⁸ “Het gaat in Job om veel meer dan de vraag van het zogenaamde onschuldig lijden. Het gaat om ... de recht-verstane eere Gods, om de verborgenheid van Zijn goedheid en om de goedheid van Zijne verborgenheid, om de levende kennis” (*AUO* in *VW 10*, 288).

¹³²⁹ Vgl. Meyer, 1987, 118.

verklaar Miskotte: “... *niet* dáár leren wij Hem [God – LDH] verstaan waar Hij onze wege effent en alle kwaad van ons weert, ook niet dáár, waar Hij ons in leed brengt, maar heerlijk doorliedt, maar *daar*, waar Hij ons *in* onze nood nabij is, niet achter of bij of boven de nood, *in* de nood.”¹³³⁰ Daarom, paradoksaal, is die ervaring van *God se verborgenheid* in ons nood – van sy oënskynlike afwesigheid te midde van onverklaarde, inderdaad onverklaarbare lyding – eweneens ‘n *plek van bevinding*, ‘n *plek van ontmoeting met God*¹³³¹: Die situasie van lyding self kan dus gesien word as ‘n bemiddeling van God se teenwoordigheid via sy oënskynlik skreiende afwesigheid. Job is ‘n bybelse voorbeeld van hoe bevinding gestalte gee aan en *medebepaal* word deur die dubbelsinnigheid van die ervaring van “de gegevens van de dag”, soos Miskotte dit in sy definisie van suiwer bevinding stel.¹³³² Hieruit blyk dit verder dat die “aangevochtende”, Job, te midde van sy menslik onverklaarbare situasie *vir ander* ‘n teken van en heenwysing na God se verborgenheid is.¹³³³ Dit is daarom ook te verstane dat Miskotte kan beklemtoon dat die armes God se nabyheid ondervind en dat hy kan verklaar: “De arme is de *representant van de God*, die Zich vernedert, om met ons op de aarde te wonen. *Een mystiek surplus is aan de blote existentie van de arme eigen*; dit op te merken of te doen opmerken kan een schat van wijsheid ontsluiten”¹³³⁴ [my beklemtoning – LDH].

Job kan eintlik as “handboekvoorbeeld” geneem word van die verband tussen bevinding, kennis van God en geloof. In *Bijbels ABC* skryf Miskotte die volgende oorspronklike spreke oor God:

¹³³⁰ AED, 80. Vgl. Miskotte se refleksie ná ‘n begrafnisdiens in sy dagboek: Begrafenissen ... Aarde verschrompelt onder wezenloze hemel; maar wie in God glooft is noch determinist noch indeterminist: de noodwendigheid is Zijne en de vrijheid is Zijne. Wie in God geloofd maakt het verwelken niet mooi, evenwel speurt hij ook in het verwelken God ... en Zijn Nabijheid” (*UDD II*, 178, 20 Januarie 1932). Vgl. *HH*, 411: Dit is daarom dat “voor Israël heeft de *woestijn* naast de betekenis van de ontlustering, de Gods nabijheid”; vgl. ook *VW* 3, 418.

¹³³¹ AED, 53: “... dit is het heerlijke van onze God, dat Hij met ons worstelt tot de dageraad, dat Hij zich ten diepste openbaart in een strijd op leven en dood.”

¹³³² Vgl. AED, 93, 97, waar Miskotte selfs sê dat die Verborgene Homself verborge hou om die mens in die verborge omgang in te lok, en dat “Job komt op de rand van de wijsheid, want hij belijdt zijn niet-weten ... Bij de grenzen van het leven, dáár is een begin”; vgl. AED, 218.

¹³³³ Vgl. ook *HGL* in *VW* 10, 269; Veen, *ibid.*, 5: “Job [is] een voorbeeld-figuur. Daarom kan de brief van Jakobus Job een held van het geloof noemen. Daarin is ook de bemoediging van het boek Job te vinden, de aansporing om vol te houden ... God geeft antwoord. Hij is er, ook in mijn ellende, ook op de mesvaalt, ook in Auschwitz.”

¹³³⁴ *AGZ* in *VW* 8, 198. Vgl. *VW*, 104, m.v.n. Matt. 25:11: “... er is maar één stedehouder Christi op aarde, en dat is de arme, de mensch vlakbij ons, die leven wil en niet leven kan, die poogt rust te vinden op de aarde en het lukt hem niet, het breekt hem alles bij de handen af ... Om bij Jezus Christus te kunnen blijven, moeten we bij de armen blijven. Om oprecht met onszelf om te gaan, moeten wij de armen bij ons hebben.”

“[Sulke spreke] hebben zoveel ja-maars en waaroms. De interrupties en die vragen staan reeds voluit in die bijbel. *Hoe* staan ze daar? *Als reaksies op het vóórgaande gegee word*, als twifel aan die *belofte* van deze God, als klacht onder de last van het leed ... Was de Naam niet eerst gekome, we zouden geen eete vragene hebben.”¹³³⁵

Dit is juis die openbaring, die Godgeewe kennis van God, wat Israel kon lei tot hierdie “ja-maars” en “waaroms”. In die essay “Het jodendom als vraag aan de kerk” stel Miskotte dit daarom dat: “Niets staat Israël zo ver als de amor fati.”¹³³⁶ En in “De (on)zin van het leuen” stel hy dit duidelik dat leuensvrae juis vanuit die kennis van die Naam (God se selfopenbaring) ontstaan: “Nu worden de problemen ... eerst recht brandend en het hunkeren om een antwoord geweldig.”¹³³⁷ In *AGZ* stel Miskotte dit só: “Mens-zijn is gekend-zijn, bemind-zijn ... *En pas van hieruit* ... komt het totaal-verassende tot zijn recht, nl. dat deze mens, juist deze mens, een *twist*, een *geding* kan hebben met God.”¹³³⁸ Die Verborgene verwag vrae; die Openbaring en die geloof daarin *verwag* vrae.¹³³⁹ “Om zó [soos Job – LDH] te klagen, zó opstandig te zijn, zó te twifelen, moet een mens reeds door de Naam geraakt zijn en deelhebben aan de weldaden van het Verbond.”¹³⁴⁰ Daarom mag ook nie by die vrae gebly word nie. Sonder geloof bly hulle immers net woorde: “Dit is niet diep-zijn dat men diepe dinge zegt, maar dat men in diepte afdaalt. En dan is het niet een romantisch ravijn, maar

¹³³⁵ *ABC*, 79. Vgl. Veen, *ibid.*, 3: “Hier komen we heel dicht bij wat Miskotte meent ontdekt te hebben als het wezen der joodse religie: dat een vragende existentie uiteindelik een bijbelser grondhouding is dan die van een (vermeende) geloofszekeerheid.” Vgl. Miskotte, K.H. 1990. “Fragende existenz” (in *VW* 9, 83): “Es is kennzeichend für das Judentum bis in unsere Tage, dass es nicht aufhört zu fragen ... Israel fragt. Fragen bleibt das Signum, das Kennzeichnen seines Wesens, seines Gesichts, seines Verhaltens, seines unruhigen, angefochtenen Glaubens. Sein Fragen klingt weiter in seiner Sprache, der Sprache der Propheten und Psalmisten.” Vgl. ook *AUO* in *VW* 10, 209 en Ter Schegget in gesprek met Kooiman (*ibid.*, 34): “Echte vragene stellen is geen vanzelfspekendheid of inklevende eigenschap van mensene, maar ontstaat op grond van een ontmoeting en confrontatie. Na het horen van die belofte. Echte vragene moet ontstoken worden.” *GG*, 114.

¹³³⁶ *GG*, 114.

¹³³⁷ Opgeneem in *KB*, 157-84 (172). Vgl. *VW* 9, 170-99; *OWZ*, 185. Sien ook *ABC*, 175: “Was er geen belofte gegee, was er geen verwachting gewekt, was er geen vertrouwen gebore in hun ziel, dan zou die opstandigheid van Job, die mismoedigheid van Prediker en die klacht van Asaf niet deze ontzaglijke afmetinge hebben aangenomen.”

¹³³⁸ In *VW* 8, 131.

¹³³⁹ Job self was eintlik besete met hierdie worstelvrae (*AUO* in *VW* 10, 143; *FIV*, 147), vrae wat nie uit ongeloof voortkom nie, maar uit ’n onwrikbare geloof in die regverdige God. Daarom mág ons nie net vra nie, ons móét vra (*AUO* in *VW* 10, 230; vgl. *AED*, 114).

¹³⁴⁰ *AGZ* in *VW* 8, 196. Vgl. *AUO* in *VW* 10, 240: “God is aan die einde van alle vragene ... omdat Hij aan het begin is”. Israel se “ja-maars” en “waaroms” berus “[o]p grond van die NAAM, krachtens het geloof in die openbaring van deze God” (*ABC*, 87; Miskotte se beklemtoning).

heel vaak benauwend en ordinair als een put.¹³⁴¹ Aanvegting en geloof mag nooit geskei word nie. Anders is aanvegting in lyding geen bevinding nie.¹³⁴² Daarom stel ateïste geen vrae nie: Hulle het geen adres waarheen dit gerig kan word nie, geen norm waaraan die vrae wat hulle het, gemeet kan word nie.¹³⁴³ Die vrae wat gelowiges het, is egter:

“... de erfenis die Israël ons naliet. Israël, het enige volk der oudheid, dat niet heeft kunnen rusten in het bestaande ... Israël dat zó ons aller plaatsbekleder werd en niet ophoudt ons in de geestelijke crisistijden der geschiedenis aan te steken met zijn heilige onrust, met zijn hardnekkig vragen.”¹³⁴⁴

Met hierdie verwysing na die “krisistye in die geskiedenis” kom ons dan by die volgende potensiële plekke van bevinding.

4.2.1.4.b Die bevinding van “die vierde mens”: van Kafka en die afwesigheid van God tot Nietzsche en die “dood” van God

In die bespreking van die bevinding en kuns (paragraaf 4.2.1.3 hier bo) is daarop gewys dat Miskotte in die kuns, spesifiek in die letterkunde, nie net van die *verborgenheid* van die goeie God sprake vind nie, maar ook van sy *afwesigheid*. Daar is ook gesê dat dit, as voorbeeld van die “onuitspreeklike aanvegtinge” van “suiwer bevinding”, soms so intens kan wees dat dit selfs kan lei tot twyfel in die bestaan van enige sin in die lewe. Die Jobsverhaal was ’n voorbeeld van “letterkunde” van die verborgenheid van die goeie God te midde van lyding. Vervolgens word gekyk na bevinding te midde van die ervaring van God se afwesigheid.

Miskotte was daarvan oortuig dat skrywers en digters dié mense is wat die lewensgevoel van ’n bepaalde tydvak die beste kan vertolk.¹³⁴⁵ Dit het ook gegeld van die letterkunde aan die begin van die 20ste-eeu. Die oorheersende kenmerk van die destydse literatuur was die ervaring van God se afwesigheid. Miskotte vind by

¹³⁴¹ *AUO* in *VW 10*, 235. Vgl. Miskotte in *VV*, 49-50 (m.v.n. die skeptisisme van die Prediker): “Laten wij echter goed begrijpen: scepticisme op zich zelf is nog geen godsvrucht ... [N]iemand kan naar waarheid protesteeren of klagen, dan vanuit de kennis Gods. Men kan niet in God gelooven als men niet verbijsterd is voor deze werkelijkheid d.w.z. over deze doodswereld.”

¹³⁴² Vgl. *FIV*, 145. Sien ook die treffende getuigenis van Miskotte met die dood van sy vrou en kind (in Touw, *ibid.*, 52-53): “Nooit heb ik geweten als nu, Gods toorn is Gods genade, wat de voorbeelde van Christus is, en nooit heb ik zo diep ervaren als in deze dagen wat zonde is, wat de tijd is, en de rust in God. Nimmer in mijn voorgaand leven heb ik zózeer gelóófd en uit het geloof alleen geleefd.”

¹³⁴³ *ABC*, 88; *AUO* in *VW 10*, 15.

¹³⁴⁴ *AUO* in *VW 10*, 28-29.

¹³⁴⁵ *GK*, 173, 178; Van Hoogeveen, *ibid.*, 31; *C&S*, 214.

Françoise Sagan (*Bonjour tristesse* en *Une certaine sourire*)¹³⁴⁶, Samuel Beckett (*En attendant Godot*)¹³⁴⁷, Albert Camus (*La chute*)¹³⁴⁸ en Jean-Paul Sartre:

“Ik heb gesmeekt, gebedeld om een teken, ik heb boodschappen naar de hemel opgezonden. Geen antwoord. De hemel kent zelfs mijn naam niet. Ik heb mij iedere minuut afgevraagd, wat ik in Gods ogen kon zijn. Nu weet ik het antwoord: niets! God ziet mij niet, God hoort mij niet, God kent mij niet ... De stilte, dat is God! Die afwesigheid, dat is God! God is de eenzaamheid der mensen.”¹³⁴⁹

Anders as by Job, vir wie die lewe gevul was met ’n “gevulde stilte”, waarin God net verborge was, vind ons hier ’n heeltemal leë stilte. God se bestaan word nie ontken nie;¹³⁵⁰ maar waar Hy (ook in Job, uiteindelik) gespreek het, swyg God nou. Waar voorheen gehoop is op en gebed is vir sy koms, het God nou reeds vertrek. Dit gaan nie meer oor die vraag of God goed is of bestaan nie, maar wáár Hy dan is.¹³⁵¹ God word nie meer ervaar as (uiteindelik) teenwoordig te midde van sy oënskynlike afwesigheid nie, maar as bloot afwesig. Daar is meer as een weg hoe Miskotte onder die indruk van bogenoemde ervarings gekom het. Die een was via bogenoemde skrywers en filosowe, wat Franz Kafka en Nietzsche insluit. Die ander was via sy bekende fenomenologiese metode.¹³⁵² Ten einde Miskotte se interpretasie van Kafka en Nietzsche beter te verstaan, is dit nodig om eers kortliks op die volgende te let.

Die eerste gedeelte van *AGZ* noem Miskotte ’n “klein tydspieëltjie”, waarin die moderne mens hom-/haarself kan speel¹³⁵³ en waarin Miskotte die lewensgevoel van die tydvak peil en dit beskryf as een van die bevinding van God se afwesigheid. Godsdienstenfenomenologies onderskei Miskotte tussen drie soorte mense: die heiden, die Jood en die Christen. Hierdie drie verteenwoordig drie fundamentele houdings jeens die openbaring, of drie “‘objektiewe’ gestaltes van die vereenvoudigde morfologie van die geestesgeskiedenis”.¹³⁵⁴ Heidene steun nie op die openbaring nie, maar op die mite dat die werklikheid waarbinne hulle leef die ware, enigste en uiteindelik werklikheid is.

¹³⁴⁶ Ibid., 178.

¹³⁴⁷ Ibid., 179.

¹³⁴⁸ Ibid., 181.

¹³⁴⁹ Sartre vertaal en aangehaal deur Buskes, J.J. 1968. *God en mens als concurrenten*. Amsterdam: Ten Have, 13.

¹³⁵⁰ *GK*, 171.

¹³⁵¹ Ibid., 174.

¹³⁵² Vir ’n gedetailleerde uiteensetting van die betekenis en sentraliteit van hierdie “fenomenologiese drieslag” in Miskotte se teologie, sien die hoog aangeskrewe studie van Gerrit de Kruijf, *HJC*, waarna reeds herhaaldelik in hierdie ondersoek verwys is.

¹³⁵³ In *VW* 8, 10-80.

¹³⁵⁴ *ET* in *VW* 7, 400.

Volgens Miskotte is alle mense van nature heidene.¹³⁵⁵ Die heidendom het egter nie met ongeloof te make nie; in der waarheid is dit nou verbonde met – eintlik identies aan – die religie (wat Miskotte ook “die mite van die ‘Al’” noem¹³⁵⁶). Religie is, in Van der Velden se wyd onderskrewe interpretasie daarvan, by Miskotte:

“... het heldhaftig pogen van de mens temidden van de chaotische levenservaring een weg te vinden. Het kenmerkende van de religie is nu, dat ze uitgaat van de *feitelijkheid van het bestaande*, de facticiteit van de werkelijkheid, zoals die gezien en beleefd wordt. Deze facticiteit heeft dan het laatste woord, fungeert als ‘openbaring’, waaraan men zich houdt. Religie is geloven in de feitelijkheid.”¹³⁵⁷

Jode weet van die openbaring, hulle ken die Naam van God, en weet van en koester die verbond. Daarom kan die Joodse geloof beskryf word as die profesie van die verwagting.¹³⁵⁸ Die Jodedom se geloofsvertroue het egter oorgegaan in selfvertroue. Waar heidene vanuit die bestaande lewe op die menslike natuur aangewese is, vertrou Jode op eie vrome oortuigings en op hulle eie goeie sedes. Die wet is die ideaal waaraan gepoog word om te voldoen en sodoende word in ’n goeie verhouding – in ’n *wederkerige* verhouding – met God getree, wat die vrymagtigheid van God misken (God synde maar een pool van die verhouding). Waar die heidendom die natuurlike aard van die mens verteenwoordig, verteenwoordig die Jodedom vir baie ’n “tweede natuur”.¹³⁵⁹ Christene staan oop teenoor die openbaring, getuig van die vervulde verwagting en leef vanuit die berou (met ander woorde die genade) van God.¹³⁶⁰ Die mensdom is nie van nature Christene nie, maar *word* so deurdat hulle as heidene of Jode deur God “in die geloof gestel word”, sodat hulle steun nóg op die mite van die heidendom nóg op die Jodedom se selfvertroue in hulle veronderstelde verhouding met God.

Hierdie “fenomenologiese drieslag” van Miskotte hou verband met sy siening oor die sogenaamde “vierde mens”.¹³⁶¹ In Miskotte se interpretasie is die vierde mens¹³⁶²

¹³⁵⁵ “Heidendom is *de* religie van *de* menselijke natuur, altijd en overal” (AGZ in *VW* 8, 16). Vgl. *ibid.*, 156; *ET*, 38; *MV* in *VW* 12, 285.

¹³⁵⁶ *ET* in *VW* 7, 400.

¹³⁵⁷ Van der Velden, 1984, 198-99.

¹³⁵⁸ *ET* in *VW* 8, 400.

¹³⁵⁹ AGZ in *VW* 8, 346.

¹³⁶⁰ AGZ in *VW* 8, 359.

¹³⁶¹ Houveling, A. 1986. “*Welles, nietes, welles, nietes, welles, welles ...*” K.H. Miskottes visie op de prediking en de wijze, waarop hij aan de visie gestalte gaf. Ongepubliceerde doctoraalscriptie. Theologische Hogeschool, Kampen, 26; Meyer, 1996, 147.

ten diepste vanuit sy/haar oorsprong ’n “Christelike” verskynsel. In hierdie sin is die vierde mens die geesteskind van die “derde mens”.¹³⁶³ Die beste voorbeeld van laasgenoemde vind Miskotte in Goethe. Goethe is steeds religieus en hou nog aan die bestaan van die gode vas, maar is terselfdertyd deur en deur agnosties.¹³⁶⁴ Hy beskou homself steeds verbonde aan bo-persoonlike waardes, maar op so ’n wyse dat hy eintlik as reeds volkome gesekulariseerd beskou kan word. Die gode is weer die natuur, en hulle heerlikheid lê daarin dat hulle swyg. Daarom vind ons dat die derde mens ten dele terugval op die natuurlike teologie, die religie van die heidendom. Wanneer die heidendom (wat die onderskeid tussen god en mens laat vervaag of verdwyn¹³⁶⁵) en die Christendom verwar word; wanneer God Homself nie meer in die wêreld *van* die wêreld onderskei nie; wanneer die willekeurige, almagtige, onveranderlike God van die Bybel nie meer *in die Bybel* gesoek word nie maar in feitlike gegewens¹³⁶⁶, en die bybelse ABC dus nie meer geëer word nie of verleer word – dan swyg ook Hý mettertyd saam met die ander gode van die Ou Testament.¹³⁶⁷ Dan word *Christelike* religie, Christelike *religie*.¹³⁶⁸ Só gesien, kan die vierde mens se ervaring van God se afwesigheid gesien word as die uiteindelijke gevolg van die teleurstelling van die hart en vergissing van die gees wat betref die natuurlike teologie.¹³⁶⁹ Die vierde mens verteenwoordig daarom die krisis van die religie (as heidendom). En die ateïsme en

¹³⁶² Dié term “die vierde mens” leen Miskotte by die sosioloog Alfred Weber. Vir Weber was die “eerste mens” die Neandertaltipe, die “tweede” die *homo sapiens*, die “derde” die *homo economicus* (die mens wat sedert ongeveer 5000 v.C. aan die begin van alle kulture gestaan het en tegelykertyd óók *homo religiosus* was). Die vierde mens is die nie-religieuse, vertegniseerde mens wat ontstaan het toe die “tegniese revolusie” die religie as hoeksteen van die samelewing vervang het. Vgl. Houveling, *ibid.*, 25.

¹³⁶³ AGZ in *VW* 8, 12.

¹³⁶⁴ AGZ in *VW* 8, 280.

¹³⁶⁵ Vgl. AGZ in *VW* 8, 125; *ABC*, 33; *GG*, 22-24.

¹³⁶⁶ Hier vind ons ’n “religieuse interpretasie” van die Ou Testament en ’n God vreemd aan die Ou Testament: “God is almacht, d.w.z. hij kan alles, hy doet alles, hij wil alles. God is ook ‘heilig’, d.w.z. zedelijk-rein, zuiver, sereen (en daaruit volgt dat hij of almachtig of heilig moet zijn, of geen van beide, maar de eenvoudigste oplossing is, dat Hij niet echt bestaat, doch een projectie is, of de reflex van een wensdroom, of de aura van een archetype, diep in ons onderbewuste). *Gods wil is uit het gebeuren af te lezen* en dat is niet zo vrolijk ... God is daarbij veral gelijk alomtegenwoordig, het ‘alziend oog’; en Hij weet alles vóóruit en daarbij is Hij ... van eeuwigheid tot eeuwigheid onveranderlijk. Geen wonder dat het geen kleinigheid is, in zulk een God te gelóven, laat staan met Hem te léven; men moet zichzelf verminken in z’n zedelijk gevoel, een sacrificium intellectus brengen, zich tot in het stof vernederen als een misdadiger, hoewel men niets gedaan heeft behalve een paar flauwe zaakjes, waarvoor Hij toch ook weer te goddelijk moest zijn, om dáárvor te vallen. Vandaar dat de sluitsteen van alles wel dit moet zijn: dat het geloof een ... sprong is, een sprong in het duister” (AGZ in *VW* 8, 58; Miskotte se beklemtoning).

¹³⁶⁷ AGZ in *VW* 8, 59. Vgl. Ter Schegget, 1991, 48-49.

¹³⁶⁸ Vgl. *VW* 9, 264.

¹³⁶⁹ GK, 128.

nihilisme – as uiterste konsekwensies daarvan – is die “bankrotskap” van die natuurlike teologie.¹³⁷⁰

Histories gesproke is die nihilisme ’n uitvloeisel van die Christelike skolastieke ontologie waar ’n intellektuele nood (naamlik, om die bestaan van God as ’t ware vas te stel) gelei het tot die voorstelling van God as almagtig, oneindig en onveranderlik.¹³⁷¹ In die Verligting, met die geboorte van die moderne wetenskap, is hierdie kenmerke oorgedra na die natuur. Dit het uiteindelik uitgeloop op ’n gevoel van allesdeurdringende leegte¹³⁷², van kosmiese leegte en eensaamheid¹³⁷³. Die skolastieke vraag na God se “existentie” het oorgegaan in God se “providentie” en ten slotte na die vraag na die “presentie” van God¹³⁷⁴; en die antwoord daarop het oorgegaan van “êrens” na “oral” na “nêrens”, in ’n tyd waarvan Miskotte kan sê: “de goden zwijgen, hóór, hoe de goden zwijgen”¹³⁷⁵.

Bykans oornag het die derde mens, wat nog religieus was in soverre hy/sy nog aan die bestaan van die gode vasgehou het, oorgegaan in die vierde mens, wat op geen geestelike appèl meer antwoord nie¹³⁷⁶, wat nie meer ten hemele roep of selfs rebelleer nie, wat oënskynlik geen religie meer nodig het nie, vir wie die God van Israel sowel as alle ander gode doof geword het.¹³⁷⁷

¹³⁷⁰ Van der Velden, 1984, 199.

¹³⁷¹ Vgl. *Uitkomst*, 37-88: “Deze woorden ... zij lossen iedere persoonlijke, levende ervaring, ieder gevoel, ieder voorstelling op in het ijle, in het niet ... Deze woorden zijn, ondanks van hun kolossale klank en geweldige pretentie, niet bij machte werkelijke gemeenschap te stichten ...” Sien ook *AGZ* in *VW* 8, 385; Meyer, 1987, 69; De Kruijff, *HJC*, 170.

¹³⁷² Vgl. *OLW*, 334-35: “Het nihilisme komt niet uit de lucht aangevaren, het nevent niet uit het brein van levensvijandige filosofen, het heeft zich oorspronkelijk door de galmgaten van den kerktoeren, door den mond der christelijke rabbijnen, der welverzekerde mandarijnen op der kansel over de gemeenschap der menschen verspreid, door een ‘zang’ die zich van ons eigen ‘fluit-talent’ niet meer liet onderscheiden” [Miskotte se beklemtoning]. Sien ook *GG*, 27.

¹³⁷³ Vgl. *GK*, 183-84: “... wat als intellectuele nood begonnen was, eindigde met een aldoordringend gevoel van de totale overbodigheid van de, naar de maat ener denkbare doelstelling, zinlose kosmos ... theol. Godsleer werd ontologie, ontologie fysica ..., fysica werd de geleider tot de beleving van de ‘slechte oneindigheid’ ...”

¹³⁷⁴ Vgl. *GK*, 182.

¹³⁷⁵ *AGZ* in *VW* 8, 14.

¹³⁷⁶ *AGZ* in *VW* 8, 10.

¹³⁷⁷ Vgl. Miskotte, K.H. “Verlegenheiten auf dem Areopag.” Opgeneem in *VW* 9, 256-57: “Der ‘vierte Mensch’ ist dat entbundene, desintegrierte Lebenwesen, das – in wertfreien Verhältnissen als Beute der Mächte – keinen Glauben mehr aufbringt und keine Hoffnung mehr hegt ... er is der Held der Absurdität, denn er kann sich nicht auf sich selbst und seine Lage besinnen. Er weiss nicht, was mit ihm los ist. Ihm zu sagen, er sei religionlos, wäre nichtssagend und überflüssig. Gotteshass kennt er nur hier und da; denn er hasst nur alles, was ein Appell zur Hoffnung sein will – und in der Vokabel ‘Gott’ liegt ein solcher Appell schon lange nicht mehr.” Vgl. *AGZ* in *VW* 8, 10.

Die vierde mens as ateïs is dus tegelyk oeroud én modern.¹³⁷⁸ Hy/sy is die voorwerp van ontsteltenis vir die vromes, maar ook vir hom-/haarself. In die wete dat die gode van die heidendom “die werk van mensehande” is (Jes 2:8) en dat daar “geen geluid uit hulle keel [kom] nie” (Ps 115:7), ontmasker hy/sy die gode as sulks. Maar nou staan die vierde mens daar, alleen in die heelal. Hy/sy sou graag wou sing soos vroeër, toe hy/sy die gode besing het, maar kan nie meer nie, want wíé sou hy/sy toesing, besing? Die vierde mens is teruggeworpe op hom-/haarself:

“Eensaam, omdat hij niet voelt en weet wie Jahve is, van wie wij mogen geloven dat *Hij* machtig is over het al. Aan de andere kant is hij eenzaam, omdat hij van die natuurlijke religie nooit helemaal loskomt en die was en blijft juist de oorzaak en de aanleiding tot zijn verdriet, tot zijn gelijk en tot zijn woede, dat hij geen gelijk krijgt. Altijd vecht hij met deze schim en is eraan verkleefd: terwijl hij intussen *wel* losraakt van de hoop op een beter wêreld.”¹³⁷⁹

En só versomber die vierde mens vanuit die woede en eensaamheid van die ateïs¹³⁸⁰ tot die “middelmatigheid” en eensaamheid van die nihilis¹³⁸¹.

Wat die nihilisme betref, onderskei Miskotte verder tussen die “echte” en die “onechte” nihilis.¹³⁸² Eersgenoemde slaan meer op ’n filosofiese benadering wat die verhoudinglose syn verabsoluteer.¹³⁸³ Volgens Meyer gaan dit vir Miskotte hier oor die insig dat die gees nêrens ’n wesensaansluiting kan vind nie; dat die rede self, rustend in sigself en al redenerende, op niks slaan nie en dat die objektiewe verstand bodemloos subjektief is.¹³⁸⁴ As sulks is die “egte nihilisme” meer intellektueel en meer swaarwigtig van aard as die “onegte nihilisme” van die massas.¹³⁸⁵ Hierdie vorm van

¹³⁷⁸ AGZ in *VW* 8, 11.

¹³⁷⁹ ABC, 68.

¹³⁸⁰ Vgl. bv. “Het atheïsme bij Dostojevski” (in *MV* in *VW* 12, 232-54) en “Eenzaamheid en atheïsme” (ibid., 366-72).

¹³⁸¹ Vgl. AGZ in *VW* 8, 26. Vgl. ABC, 77: “Nihilisme, d.i. het voornemen om te leven-om-te-leven, te handelen-om-te-handelen, tot ongebonden denken en doelloos handelen. Normen en idealen kunnen wij niet creëren, als we die nodig hebben. Ze bezwijken trouwens aan de wilde leegte waarheen zij worden gebracht en die onze ziel is, onze moderne ziel, door drift en spel stukgevreten, weggeknaagd. Die wilde leegte ligt ook en juist onder de door weldstand opnieuw braaf, gewoon, steriel geworden harten; niets is ten slotte volkomener nihil dan de *middelmatigheid*, zonder notie of vraag of bitterheid ...”

¹³⁸² AGZ in *VW* 8, 20ff.

¹³⁸³ *VW* 9, 265.

¹³⁸⁴ Meyer, 1996, 182 – m.v.n. AGZ in *VW* 8, 22.

¹³⁸⁵ Vgl. AGZ in *VW* 8, 25.

nihilisme is veel sterker gewortel “in de totaliteit van de ervaring”; gevolglik staan dit vir Miskotte eintlik paradoksaal teenoor *egte* nihilsme.¹³⁸⁶

Ten slotte bly die nihilisme, soos die religie, egter vir Miskotte ’n ambivalente verskynsel. Enersyds ontken en loën dit God se bestaan, maar andersyds word Hy in die praktyk tóg aangekla en teengestaan:

“... achter geen geloof of ideaal steekt een wèrklikheid, er is niets dan een afgrond van absurd zijn, of er is niets dan niets-als-afgrond; maar gegroet zij de zon en de zomer en de lach, gezegend zij het bloed en de vrouw; we reizen met gulzige ogen de wereld om te zien, we willen naar de maan vliegen, we komen tijd te kort, om het verschrikkelijk leven intens te genieten ...”¹³⁸⁷

Dit mag kostelik, selfs absurd voorkom, maar juis hierin is die “egte” nihilisme self eg, menslik en warm, en hierin vind ons die ware bevinding van die vierde mens.¹³⁸⁸ Dit bring ons by twee verteenwoordigers par excellence van die vierde mens: Franz Kafka en Friedrich Nietzsche.

In die wêreld van die Joods-Tjeggiese skrywer **Franz Kafka** (1883-1924) merk ons niks van God nie – nie eens een van die karakters in Kafka se werke verwys na Hom nie.¹³⁸⁹ In Kafka se werk en wêreld is God radikaal afwesig, *maar*:

“... met deze hele godverlaten wereld, in het woord opgeroepen en vasgelegd, voert hij intussen een twistgeding met God. En zoverre is er geen stuk, geen wending, geen regel in Kafka’s werk die *niet* op God betrokken zijn ... (Alles) getuigt van God, voor zover zij van Gods afwezigheid getuigt, een afwezigheid, die nog iets anders inhoudt dan Zijn verborgenheid; een afwezigheid, die de keerzijde is van onze verlorenheid.”¹³⁹⁰

God is vir Kafka die bestendige Afwesigheid in hierdie wêreld en hy (Kafka) is in hierdie godverlate wêreld *meer* van God en mense verlate as die meeste ander mense, juis omdat hy so verlate van God geleef het sonder om ooit *oor* dié vervreemding heen te leef. Dit maak *Kafka* se “bevinding” so aangrypend: Hy bevind hom in die leegte, en

¹³⁸⁶ AGZ in *VW* 8, 26; *VW* 9, 267.

¹³⁸⁷ AGZ in *VW* 8, 27; vgl. *VW* 9, 272.

¹³⁸⁸ AGZ in *VW* 8, 27.

¹³⁸⁹ *GG*, 100. In *GG* konsentreer Miskotte op drie van Kafka se werke: *Der Prozess*, *Das Schloss* en *Amerika* (ibid., 93-95), wat ten diepste oor teologiese probleme gaan: “Het gaat in deze geschriften over de aarde en haar geheim: de *schuld*, over het *Gericht* Gods en over de *Genade* Gods” (ibid, 100).

¹³⁹⁰ *GG*, 103-104.

probeer dit nie ontvlug nie. Hy gaan juis dieper daarin in, soek en delf daarin totdat daar geen meer lig skyn nie, behalwe die lig van die dood.¹³⁹¹ Die intensiteit van Kafka se ervaring van God se afwesigheid, sy belydenis daarvan en poging om dit volkome te deurleef is egter van so 'n aard dat *Miskotte* in die belydenis as sodanig 'n *openbaring van die Messiaanse verwagting vind, al word dit nêrens so deur Kafka self uitgespreek nie*.¹³⁹²

Vir **Friedrich Nietzsche** (1844-1900), met sy “heroïsme der waarachtigheid”¹³⁹³, het Miskotte groot respek gehad: “... wie kan zijn naam zonder eerbied en zonder smartelijke liefde noemen?”¹³⁹⁴ Nietzsche was die een wat die filosofie ontmasker het. Sy uitspraak: “God is dood,”¹³⁹⁵ slaan op sy siening dat in al die kritiese “regspraak” van die filosowe die Godsbegrip nie outentiek is nie, omdat die mens nie werklik daaruit leef nie, geen erns met God maak nie, “God” iets laat beteken of nié laat beteken nie uit magslus of uit vrees of uit morele of immorele dryfvere, en ten diepste uit ander bronne leef.¹³⁹⁶ Nietzsche se uitspraak is ook nie 'n wetenskaplike uitspraak of 'n jubelkreet van bevryding nie.¹³⁹⁷ Inteendeel, sy uitspraak word gemaak in angs en benouing, wat soos 'n koors in sy bloed sit¹³⁹⁸, want hy weet dit maak die deur oop vir die Chaos en daarmee saam vir die nihilisme. Of hy praat van die media en dié se invloed, tegnologiese ontwikkeling of die eensaamheid van die enkeling – alles word geplaas en beskou binne die raamwerk van die alomteenwoordige grondfeit: Die ongeloof bepaal die karakter van die tyd, instellings, ideale, leiers en die mens.¹³⁹⁹ Dit alles spruit uit Nietzsche se ervaring van die werklikheid, nie uit gemaklike filosofering nie. Dit spruit uit sy wete dat met die geloof, die goeie verval.¹⁴⁰⁰ Dit beteken nie dat

¹³⁹¹ GG, 93. Vgl. De Kruijf, *HJC*, 176.

¹³⁹² GG, 109. Vgl. Miskotte in *HGL* (in *VW 11*, 389) – m.v.n. *Das Schloss*: “Het heele boek droge werkelijkheid en toch boordevol van gelijkenis, gelijkenis van het zoeken naar ‘rust’. Niet maar ‘vrede’ zoals men dat vaak verstaat, maar naar een eigen plaats in de wêreld, maar van God, voor God, tot God, die in het gewone leven verborgen is en toch daar, juist daar wil gevonden worden en gediend.”

¹³⁹³ AGZ in *VW 8*, 26.

¹³⁹⁴ AGZ in *VW 8*, 259. Vgl. H.H. Miskotte, 1981, 99.

¹³⁹⁵ Hiermee bedoel Nietzsche nie God op sigself nie, maar 'n bepaalde Godsvoorstelling, die “moralistiese God” – vgl. *KB*, 218; voetnota 1403 hier onder; IJkema, K. 1999. *Nietzsche in de hermeneutiek van K.H. Miskotte*. Proefschrift ter verkrijging van doctor in de Godgeleerdheid aan de Theologische Universiteit van de Gereformeerde Kerken te Kampen. Ongepubliceerd, 109.

¹³⁹⁶ *KB*, 215.

¹³⁹⁷ *Ibid.*; *MM*, 106.

¹³⁹⁸ *KB*, 217.

¹³⁹⁹ *KB*, 218.

¹⁴⁰⁰ *VW 1*, 325.

daar geen vooruitgang meer is nie; Nietzsche erken dat die mens se kennis groei en dat daar op vele gebiede meer vryheid is. Maar:

“Nur lebt es sich bei aller dieser Freiheit nur gut, wenn man eben nur begreifen nicht mitmachen will – das ist der moderne Haken ... so entsteht die Gefahr, dass *das Wissen sich an uns räche*, wie sich das Nichtwissen während des Mittelalters an uns gerächt hat”¹⁴⁰¹ [Miskotte se beklemtoning].

Die “dood van God” is vir Nietzsche ook nie ’n natuurlike gebeurtenis nie. God is vermoor, en Nietzsche beskou homself – in solidariteit met die mensdom van sy tyd – aandadig aan hierdie moord.¹⁴⁰² Die rede vir hierdie moord vind hy in mense se trots, wat hulle verhoed om medelye te ervaar. God, synde die grensloos Medelydende, is in die oë van die mense “skaamteloos”, en kan as sulks nie verdra word nie.¹⁴⁰³

Maar: Terwyl Nietzsche vir God opgee, word Dionisos tog weer gestel as god wat die lewe en die bestaan vereër as iets heiligs en absoluuts, met al die negatiwiteit wat dit insluit; wat die lewe eër as ewige wisselwerking tussen vernuwning en vernietiging, waar die swaarste leed gesien word as offer vir die hoogste lewensvolheid – ’n erkenning van die *lewe* wat, volgens Nietzsche, juis deur die Christendom in hulle spreke oor God ontken word.¹⁴⁰⁴ Nietzsche teken ook die einde van alle waardes, maar soek tog weer ’n *Übermensch* wat die *Ewige Wiederkehr* kan deurstaan.¹⁴⁰⁵ Miskotte skryf dat Nietzsche homself “verraai” wanneer hy sê dat die ewige wederkeer “het geloof aan ‘den willkürlichen Gott’” omseil.¹⁴⁰⁶ In hierdie omseiling word eintlik slegs “der moralische Gott” weerlê. Miskotte suggereer dat Nietzsche daarom in der

¹⁴⁰¹ KB, 218.

¹⁴⁰² KB, 218; MM, 106.

¹⁴⁰³ KB, 219. Vgl. GG, 20: “Jezus is het symbool van de moraal – van de liefde die zichzelf verloochent. En liefde is het troebele gevoel der minderwaardigen, die niet eenzaam durven zijn om de wereld op eigen risico te overheersen naar hun inspiratie en inventie. Nietzsche haat niet God, maar heeft een wrok tegen “Jezus”. Vgl. Van Liere, L. 1994. “Miskotte en Nietzsche, de dood van God en de opkomende massa-cultuur.” In *Om het levende Woord 4 (1994)* Kampen: Kok, 114-25 (123): “De God die Nietzsche voor zich heeft, is almachtige, alwetende God, de ‘Grond van de zedewet’, de ‘Beschermer der moraal’, een grootheid, een ‘voorstelling in het restbestand der ‘natuurlijke theologie’” [KB, 219] ... Het christendom als dogma van een goddelijke rede, van een teleologie of van een getuigenis omtrent een zedelijke wereldorde, is te gronde gegaan aan zijn eigen moraal, aan de structurele verzaking van het werkelijke leven.”

¹⁴⁰⁴ Vgl. VW 2, 400: “Dionysos: De lust aan Worden en Vergaan. Ja-zeggen tot de Neen-zeggers”.

¹⁴⁰⁵ Vgl. C&S, 252; GG, 21: “‘God’ moet worden opgegeven, maar ook het ‘Goede’, ook de wetenschap en de hele levensvijandige notie van ‘waarheid’. Al deze waarden moeten worden vervangen door: verheerlijking van het *leven*. Er is ook geen heelal, want men moet los van de eenheid, die mens toch weer God zou gaan noemen ... Als symbool van dit sterven richt Nietzsche op: ‘Dionysos gegen den Gekreuzigten!’ ... Toch draagt dit alles duidelijk het stempel van het christendom.” Vgl. Van Liere, *ibid*.

¹⁴⁰⁶ C&S, 252; KB, 216.

waarheid – op ’n heel eiesoortige manier – die suiwer (nie-heidense) religie in hom dra.¹⁴⁰⁷ *Nietzsche verklaar God dood, maar bly altyd met Hom besig*. Só is ook Nietzsche as vierde mens se “bevinding” eg, warm en menslik, en uiteindelik ... ook ambivalent.¹⁴⁰⁸

In die lig van wat ons sover gesien het van bevinding en die plekke van bevinding, wat leer ons dus van die vierde mens, van Kafka en Nietzsche? In soverre bevinding aan die een kant op die ervaring van die “werklikheid” slaan, kan by die vierde mens – Nietzsche en Kafka – inderdaad gepraat word van ’n “bevinding van die bestaan”. Die erns wat Kafka en Nietzsche gemaak het met die werklikheid waarin hulle hulle bevind, is juis wat Miskotte soveel van hulle waardeer. Daar is ook, met verwysing na die “onegte nihilisme”, getoon dat dit juis heg veranker is “in de totaliteit van de ervaring” van die werklikheid – wat dit juis die *egte* nihilisme maak. In soverre bevinding egter, volgens ander ondersoekers van dié term, óók slaan op die mens se ervaring van die werklikheid, die self *en God* (sien paragraaf 4 hier bo) – of die bevinding van die self in die wêreld *voor God se aangesig* (sien byvoorbeeld Kooiman en Ter Schegget in paragraaf 4.1 en 4.2) – kan wat die vierde mens se *eie* ervaring betref (dít is duidelik te sien by Kafka en Nietzsche) eintlik hoogstens van “bevinding” (in aanhalingstekens) gepraat word. In hierdie opsig verskil hulle van die bevinding van Job, wat wel die ervaring van die teenwoordigheid *van God* is, al is dit te midde van verborgenheid. Daar is egter ook by Job daarop gewys dat sy lewensverhaal vir ons insiggewend is omdat dit nie net op Job se eie ervaring slaan nie, maar omdat hy ’n teken/voorbeeld vir óns is. Soos byvoorbeeld in die konfrontasie met ’n kunswerk of ’n letterkundige werk, was *ons eie* konfrontasie met die verhaal van Job ’n instansie van ’n bemiddelde ontmoeting met God, en dít is wat ons ook in die ekstreme voorbeelde van die vierde mens – in die persone van Kafka en Nietzsche – vind. Dit is immers wat Miskotte sê in hulle werke vind. Dit is waarom hy kan sê Kafka se belydenis en worsteling met die Afwesige God is vir hom as leser ’n *openbaring* van die Messiaanse verlange.¹⁴⁰⁹ Dit is waarom hy kan sê dat Nietzsche in sy ontkenning van God en die

¹⁴⁰⁷ GG, 21; vgl. IJkema, *ibid.*, 93.

¹⁴⁰⁸ AGZ in *VW* 8, 26.

¹⁴⁰⁹ Vgl. Van der Velden, 1994, 6: “Bevinding is ... heel vaak ‘negatief’. Het is verlangen naar het andere, naar het nieuwe, naar een nieuwe wereld, naar de vreugde, het heil. Hoe is dat dan met de bevinding van hen die buiten de kerk en het geloof staan, die dus niet weten van de boodschap van de grote wending in de geschiedenis? Ook daar is het verlangen, het protest tegen het bestaande, soms nog scherper en schrijnender dan in de kerk. Hoeveel denkers en kunstenaars, grote en kleine, wereldverbeteraars en politieke vernieuwers, weigeren niet zich neer te leggen bij het bestaande, hunkeren naar vernieuwing: het moet en kan anders! Zij hebben op hun wijze hun

soeke na 'n plaasvervanger vir God heeldyd besig bly *met God*.¹⁴¹⁰ As sulks kan die “bevinding” van die vierde mens en die “bevinding” van Kafka en Nietzsche vir óns plekke wees van bevinding; paradoksaal, plekke van bemiddelde ontmoeting van die ervaring van God se teenwoordigheid te midde van God se *mees ekstreme* oënskynlike *afwesigheid*.

Miskotte verwys na Kafka wanneer hy (Miskotte) oor die vierde mens sê:

“... deze mensch vindt in de werkelijkheid geen spoor meer van openbaring, geen mogelijkheid tot gebed, geen woord van een Du, geen grond zelfs tot een vertrouwen aangaande kórende gemeenschap. God is hem geheel verborgen, de wereld draagt hoogstens *negatief de spóren* ... van een Afwezigheid, dié Aanwezigheid had kunnen zijn.”¹⁴¹¹

Dit beteken dan dat óns, selfs te midde van en weens hierdie “negatiewe spore” – die spore van God – vir God kan vind, soos Miskotte ook doen. En dít is, soos in al die voorbeelde van die “bevinding van het bestaan”, iets wat gefundeer is in *Godgegewe* kennis van God, soos bevestig deur ons *Godgegewe* geloof.¹⁴¹² Ons geloofskennis verhoed dat ons ervaring van die werklikheid, soos dié van die nihilisme, leeg sou wees. In soverre die nihilisme egter, anders as die natuurlike teologie, die werklikheid sigself as leeg ervaar “licht [geloof] in zijn geboorte dichter bij nihilisme dan bij

kennis en bevinding. Waar komen die vandaan? En dan komt het motief dat telkens bij Miskotte terugkeert: dat is het virus van het evangelie dat diep doordrongen is in de cultuur, zeker in de cultuur van Europa, het gezegende Europa, zoals hij graag zegt. Er is in onze cultuur een onbewust, vaak verdrongen, een ten ondergehouden weten van de Waarheid, het voldongene, de grote wending. Ze zouden niet zo verlangen als ze er onbewust geen weet van hadden. Zelfs de rauwe kretes van iemand als Samuel Beckett hebben deze grond.” Vgl. Van Hooft, *ibid.*, 39 – dat die nihilis, selfs by implikasie, “nog vraagt en spreekt over de afwezigheid Gods, dan leeft hij ongeweten daarvan, dat via de christelike verkondiging de notie van Gods teenwoordigheid in onze kultuur is neergezonken ... [Ons kan selfs sê] dat die nihilistiese tydgenoot het erfgoed van Job en Asaf beter heeft bewaard, dan een in slaap gevallen kerk.”

¹⁴¹⁰ In sy dagboeke, ná die lees van Nietzsche se *Nachlass*, skryf Miskotte ook van hóm dat “wie de toon recht hoort, verneemt de ontdekking van het verloren paradijs, dat met ons is meegereisd. Ook Nietzsche is een onwillig getuige van het nieuwe Jeruzalem. De immoralist van zijn formaat onthult ons het ‘levende leven’ dat nabij gekomen is” – *UDD II*, 158 (1 Januarie 1932).

¹⁴¹¹ *WJR* in *VW* 6, 406.

¹⁴¹² Dit is juis die “malaise” van die natuurlike teologie: “het pogen tot God te komen *vanuit* de ervaring”, sonder om die *a priori* van die openbaring van die Naam te handhaaf: “Wij komen nooit tot God; Hij komt tot ons. *Wij vinden nooit rechtmatig de zin van ons leven*; de zin moet ons gezegd worden door God. We gaan niet zoeken naar het geluk, maar wij vinden het, zodra we gevonden worden ... Niemand vindt redelijkheid in de wereld tenzij hij van de rede uitgaat; maar kunnen we van de rede uitgaan, zonder van ‘God’ uit te gaan?” (*KB*, 166). Vgl. ook *AGZ* in *VW* 8, 48, asook Miskotte se opmerking in sy waarskuwing teen die gevare van die religie as “sluitstuk van die subjektivisme”, wat gedoem is om te faal: “Al zouden we op alle ‘gebieden’ van onszelf moeten uitgaan, waar Openbaring en geloof aan de orde komen, kunnen we *niet van onszelf uitgaan*” (*ibid.*, 21; Miskotte se beklemtoning). Vgl. Van der Velden, 1984, 195; 1994, 3.

religie” en vind Miskotte in Nietzsche se nihilistiese religiekritiek ’n bondgenoot.¹⁴¹³ Nogtans, hoewel geloof en nihilisme “dicht bij elkaar wonen ... hun is gemeen de *afbraak* van de sacrale zijnsorde; beide *doorzien* de vlucht-bewegingen van de religieuze mens”. Die verskil tussen die twee bly dus nietemin groot:

“[Vir die geloof,] [d]e kennis van de genade, *de kennis van de Naam is primair aan de kennis van het Niets*. De openbaring Gods is niet een antwoord op Zijn drukkende verborgenheid; de verborgenheid is een verontrustend gevolg van de openbaring; krachtens de Naam, gemeten aan Licht, wordt het donker dat ons nog omringt, diep en gekwalificeerd donker ”.¹⁴¹⁴

Dit is een van die “positiewe implikasies van die negatiewe tese” (dat God afwesig is), en hou ten slotte ook verband met een van die grondbeginsels van Miskotte se teologie.¹⁴¹⁵ Daar is gewys hoedat Miskotte die vierde mens se ervaring naspel vanaf die skolastieke *omnipresentia* wat God se *immensitas* (“onpeilbaarheid”), verheewendheid bo tyd en ruimte, impliseer. Dit is egter in botsing met Miskotte se sogenaamde “metode van die Naam”. Dit ontken naamlik die beweging van die “besondere” na die “algemene”: *Slegs* vanuit die besondere openbaring van Godself in sy woord en daad in die geskiedenis kan sy volkomehede bepaal word:

“De ‘Naam’ wil niet uitsluiten, dat God het meest algemene, de almachtige en alomtegenwoordige zou zijn, maar hij stelt de orde, dat de *weg der kennis* (aangaande God en het lot) van het bijzonder naar het algemene gaat, van de bijzondere presentie naar de alomtegenwoordigheid, van de bijzondere heilsmacht naar de macht-over-het-al, van de bijzondere zin, die aan *ons* leven verleend wordt (door het verbond en de aanspraak Gods) naar *de* zin van de geschiedenis en vandaar eventueel naar *de* zin van de kosmos.”¹⁴¹⁶

¹⁴¹³ Vgl. Van der Velden, 1984, 196-97. Vgl. ook hoe die ervaring van die nihilisme, saam met Skrifkritiek, filosofiese besinning, diepte-psigologie en totalitêre politiek “die gemeente ten goede dien” en eintlik “’n groot genade” is, hoe vreemd dit ook al mag lyk, deurdat dit mense dwing tot die soeke na die waarheid – *KVZ* in *VW 11*, 59; vgl. Van Liere, *ibid*.

¹⁴¹⁴ *VW 9*, 188. Vgl. IJkema, 112: “Juist omdat het geloof niet in de ervaring van de werkelijkheid wortelt maar strikt uitgaat van de ‘openbaring van de Naam’ kan het de ervaring van de in zichzelf zinloze, lege werkelijkheid, aldus Miskotte, serieuus nemen.”

¹⁴¹⁵ Vgl. Meyer, 1987, 100ff. Dit is een van die voorbeelde van wat Van Hoogeveen noem “bessere Theologie” wat Miskotte vind in die negatiewe uitsprake van die vierde mens as skrywer, in vergelyking met menige ortodokse teologiese werke (*ibid.*, 31.) Vgl. *GK*, 176, 181; *OLW*, 334; *Uitkomst*, 45; *WDG*, 12.

¹⁴¹⁶ *KB*, 171; vgl. *GK*, 195; vgl. *WDG*, 10ff.

Met hulle “negatiewe bevinding” van God se afwesigheid wys Kafka en Nietzsche dat ’n beweging van die “algemene” na die “besondere” gedoem is om te faal.¹⁴¹⁷

4.3 Die bevinding van die Woord

4.3.1 DIE SKRIF AS ONTMOETING MET GOD

Daar is telkens in die voorafgaande afdeling oor die “bevinding van die bestaan” daarop gewys dat sulke bevinding telkens uitgaan vanuit die *a priori* van God – vanuit die kennis oor God vanuit God. Telkens is dit *in die lig van hierdie kennis*, wat geglo word as *geloofskennis*, dat ons ervarings gesuiwer word tot bevinding, tot ontmoetings met God in die werklikheid. Die vraag is nou wáár presies hierdie kennis te vind is. Daar is ook reeds genoem dat Miskotte se “metode van die Naam” ’n sentrale teologiese vertrekpunt vir hom is: die selfopenbaring “van de onuitspreekelijke Naam, van JHWH, die grondeloos in het midden van het leven present is, die voor zijn *zijn* verwijst naar zijn *daaden*: Ik zal (bij u) zijn, zoals Ik bij u zal zijn (Ex. 3:14) ... Openbaring wil zeggen: God onderscheidt zich in de wereld van de wereld.”¹⁴¹⁸ Maar hoe weet ons dat hierdie daade waarmee God in die wêreld teenwoordig is (of te midde van sy oënskynlike afwesigheid teenwoordigheid is) inderdaad “plekke van ontmoeting” met GóD is en nie blote projeksies van ons vrese, vreugdes, begeertes en onsekerhede nie?¹⁴¹⁹ Dit bring ons by die vraag na die bevinding van die Woord, die Woord as moontlike plek van ontmoeting met God en die Woord as instansie van God se teenwoordigheid in die werklikheid. Ten einde te verstaan wat die “bevinding van die Woord” beteken, moet ons eers kyk na Miskotte se verstaan van die Skrif.

In ooreenstemming met die bybelse grondslag van die geheel van sy teologie is dit vir Miskotte belangrik dat die term “woord” bybels verstaan moet word. Dit is presies die teenoorgestelde van wat Aristoteles die “logos” – die ewige, tydlose syn –

¹⁴¹⁷ Muis, 1990, 385 – m.v.n. GK, 176, 182, 185-86, 196: “... het moderne levensbesef van Gods afwesigheid ... impliceert Gods vrijheid om tegenwoordig te zijn en verstaat presentie als daad. Als ontkenning van een algemene tegenwoordigheid is het een ‘positief negatium’, een ‘contrastmatig spiegelbeeld’ van Gods bijzondere presentie.”

¹⁴¹⁸ De Kruijf, HJC, 38. Vgl. AGZ in VW 8, 151-55; GK, 111, 124; in VW 10, 115; FIV, 83; ABC, 36, 131, 138, 144. Vgl. Ter Schegget, G.H. 1984. “Miskotte, inspirator, voortrekker.” In Deurloo, K. & R. Zuurmond (reds.) *De Bijbel maakt school: Een Amsterdamse weg in de exegese*. Baarn: Ten Have, 83-91 (87).

¹⁴¹⁹ Vgl. bv. Miskotte se waarskuwing teen die religie (as natuurlike teologie) as “niet zooveel anders dan een ... vaag geloof in de ‘voorzienigheid’, een gemoedelijk rekenen met de samenhang tusschen arbeid en succes, goede relaties en goede toekomst, vlijt en zegen, eenigszins amerikaansch en bijna imbeciel, voorzover men in die samenhang (voorzoover ze dan te zien is), God meent te zien” (*Uitkomst*, 62).

noem.¹⁴²⁰ “Woord” in die bybelse sin van *dabar* – dit is woord én daad, en is alleen te ontmoet *in die tyd*; dit geskied in die oomblik.¹⁴²¹

“Dabar is dit soeverein gebeuren, waarin feit en zin één zijn. Het is de dáád, die spreekt en het wóórd, dat ingrijpt; de zaak, die wordt meegedeeld, zingt erin; en de zang, die zich verheft is de ziel van de zaak ... nergens neutraal maar altijd scheppend, nergens een onpersoonlijke waarheid of een rustend feit, steeds gericht op een bepaald mensch in een bepaalde situatie, steeds vol ‘tendenz’, om mensch en volk te verzetten uit hun zelfverkozen posities.”¹⁴²²

In die “aangespreek word” deur sy Woord ontstaan ’n ontmoeting met God¹⁴²³: Hy het nie net alles in die werklikheid deur sy Woord geskep nie, God stig daardeur ook bewustelik gemeenskap met die mens.¹⁴²⁴ Volgens die bybelse verstaan is *dabar* nie die geskrewe woord nie, maar wel gesproke woord. Nie die Skrif eerste nie; die mondelinge woord *van God* gaan die Skrif vooraf.¹⁴²⁵ Miskotte gebruik die beeld van ’n brief om dit te verduidelik: ’n Brief is die eenvoudigste verbinding van woord en skrif. Dit *word* woord, hede. ’n Brief is ’n verteenwoordiging – *’n teken van ’n bepaalde teenwoordigheid*, “een volkomen sprake van mond tot mond, van hart tot hart”¹⁴²⁶. Wat die woord tot ’n *besondere* Woord maak, lê nie in die woorde sigself nie, maar in die Lewe en die Waarheid, in die Openbaring en Teenwoordigheid *waarheen dit verwys en waarvan dit getuig*.¹⁴²⁷

Dit is dus duidelik dat, wanneer Miskotte van die Bybel praat, hy van *bemiddeling* praat.¹⁴²⁸ Volgens Miskotte, wanneer die Reformatore na die Bybel as die “Woord van God” verwys, bedoel hulle ook nie daarmee dat die boek op sigself die openbaring is nie.¹⁴²⁹ Die Bybel as versameling geskrifte, uitgedruk in menslike begrippe, woorde en beelde, het nie maar ’n menslike faktor nie; dit is geheel en al menslik. Dit leer ons

¹⁴²⁰ VW 3, 462; vgl. G.P.E. van Helden. 1989. *De horende rede: Een onderzoek naar de rationaliteit van de theologie van K.H. Miskotte*. Ongepubliseerde doktorske skripsie, Teologiese Hogeschool, Kampen, 37.

¹⁴²¹ VW 2, 230.

¹⁴²² OLW, 75-76.

¹⁴²³ Vgl. VW 3, 462.

¹⁴²⁴ OLW, 79, 235; vgl. TV, 15-16.

¹⁴²⁵ OLW, 78; IDW in VW 1, 262; GK, 126.

¹⁴²⁶ AGZ in VW 8, 238; vgl. MV in VW 12, 489.

¹⁴²⁷ GK, 126; vgl. IDW in VW 1, 262.

¹⁴²⁸ Vgl. GA, 276-77: “Omdat wij niet alleen uit het paradijs der onmiddellijkheid verdreven zijn is voor ons het lezen geen luxe, maar onmiskenbare therapie en zonder haar zullen wij in onzen tijd wel allermint kunnen komen tot de bevinding”.

¹⁴²⁹ GK, 127. In MV (in VW 12, 451) stel Miskotte dit ook uitdruklik dat die Skrif van die openbaring van God “betuigt” en dit “afbeeldt”.

egter wat God se Woord is: dat dit 'n daadkarakter het, 'n gebeure is wat van die lewende Stem uitgaan tot hart en oor, tot die mens in die geheel.¹⁴³⁰ Van God se openbaring dra ons nie regstreeks kennis nie, wel indirek – deur die getuienis van die gebeure, en die Bybel is die neerslag van hierdie getuienis.¹⁴³¹ Daarom is die Bybel in die eerste plek die verhaal van God se omgang met die mens, nie 'n betoog nie.¹⁴³² Volgens Kessler het Miskotte reeds in 1945 ingesien wat vandag wyd aanvaar word:

“... namely that the Bible is essentially a story that is shared by retelling. As it is being retold, the hearer may discover who the God of the Bible is. To tell a story well means that the center, beginning, and end of everything becomes visible – parts of the one Presence, pure act, love. Involved in all of this is truth, which in the Old Testament means ... ‘the act of God through which unfathomable human existence is drawn into the history which is at once his history and ours. Our past is his, his future is ours. His hand was in our past, our future is participation in his ultimate and penultimate acts.’”¹⁴³³

Laasgenoemde aanhaling deur Kessler uit die Engelse vertaling van Miskotte se *AGZ* laat kom die vraag by 'n mens op wat dan die verband sou wees tussen die bevinding van die Woord (Skrif) en die bevinding van die bestaan. Van der Velden reken dat, wanneer Miskotte in die Kortgeense *Gemeenteblaadje* na die sogenaamde “verborge omgang” ook as “mistiek”¹⁴³⁴ verwys, hy nie van “fases” of “stappe” van bevinding praat nie, maar eerder van “aspekte” daarvan en dan in die besonder aspekte “van *de ontmoeting met God in sy Woord* door de mens, een ontmoeting die ervaring is en *de gehele existentie betreft*.”¹⁴³⁵ Hieruit volg dat daar vir Miskotte 'n dialektiese verhouding bestaan tussen die bevinding van die Woord en die bevinding van die bestaan. Die bevinding van die Woord laat dié van die bestaan nie agter “soos 'n stasie wat verbygegaan word” nie – ons hoor immers die Woord *in hierdie wêreld* terwyl ons

¹⁴³⁰ Vgl. *OLW*, 215: “De Schrift schept historie, in het klein en in het groot.” Vgl. *UDD I*, 59 (31 Oktober 1918). En sien *IDW* in *VW I*, 384: Die Woord *geskied* tot Abraham, Moses, Jesaja, Johannes die Doper, die gemeente van Korinte, ensovoorts.

¹⁴³¹ *GK*, 126. Vgl. *Uitkomst*, 41: “Zie, de heele Bijbel is niets anders dan een getuigenis aangaande de ontmoetingen van God en den mensch.” Vgl. *HH*, 9: “‘Openbaring’ is de *daad* van God waardoor Hij, die onbekend was, in treedt in deze wereld en intreedt voor ons.”

¹⁴³² *AGZ*, 163. Vgl. Kessler, *ibid.*, 61; asook *VW 3*, 462: “Het Woord is geen evocatie, het is, gelijk altijd, in de eerste plaats ‘gij’, communicatie.”

¹⁴³³ *Ibid.*, 62.

¹⁴³⁴ Van der Velden, 1984, 203.

¹⁴³⁵ *Ibid.* Vgl. *AED*, 10-11, waar Miskotte van die kuns van lees praat as 'n *gebeurtenis*, 'n aktiwiteit wat gees en siel betrek, wat jou van buite binnekom, verryk, verbly. In sommige boeke is lewenswysheid as 't ware “gestol” – veral in die Bybel, die diepste boek van almal, “want ze spreekt over het hoogste onderwerp: het Hart Gods en Zijn bedoeling met de mensen”.

die wêreld beleef. In die bevinding van die Woord word die bevinding van die bestaan egter ten diepste gepeil en in die bevinding van die Woord vind ons diepste vrae en verlangens 'n antwoord.¹⁴³⁶

Die Bybel moet dus nie beskou word as 'n versameling vooraf bepaalde, ewige waarhede nie. Die saak moet anders verstaan word: Dat die Bybel geen sisteem bring nie¹⁴³⁷ en tog 'n eenheid vorm, spruit uit die feit dat die Here se daade vir ons tot ontmoetings word. Só is die Tora (in die sin van Goddelike onderwysing) eerder 'n “wêreld om in te verkeer”¹⁴³⁸; dit praat oor ons eie lewe¹⁴³⁹. In die *dabar* word die hoorder betrek en meegeneem.¹⁴⁴⁰ Daarom het ons ook nog geen beter lieder as dié in Psalms nie en kan aanvegting en verlating nie beter verwoord word as in Klaagliedere nie.¹⁴⁴¹ Maar ook die verhaale is, omdat dit ontmoetings met God se daade is, onderwysing en belofte vir ons almal vir elke dag.¹⁴⁴² Die geestelike lewe is niks anders as die gewone lewe nie, in soverre dit gevul word met die ontmoetings, die daade van God waarmee Hy ons ontmoet en waarin ons sy deugde leer ken¹⁴⁴³ – en “als wij leren, beginnen wij bewust te leven; en als wij waarachtig leven, doen wij het onder de inspiratie van de leer”¹⁴⁴⁴.

Ten diepste gaan dit inderdaad vir Miskotte, soos Muis dit formuleer, oor “de Naam in het leven”¹⁴⁴⁵. Die Naam en ons lewe is vir mekaar bestem. Daarvan getuig die Skrif. Die “leer” (die Bybel) en die lewe (menselewenis en -geskiedenis) lê mekaar

¹⁴³⁶ Van der Velden soos saamgevat in Muis, J. 1984. “Ons leven onder het oordeel van Christus.” *In de Waagschaal*. Nieuwe jaargang 13 (no. 15, 27 oktober): 462-70 (468).

¹⁴³⁷ Om die Bybel as sulks te sien, laat die gevaarligte flikker van 'n “papierpous”, 'n “geestelike tirannie van de geschreven ‘waarheden’” (*IDW in VW I*, 381). Vgl. Miskotte se oortuiging dat die Reformatore “van meetaf afkerig geweest van het dogma als veritas, als leerstuk, en heeft zich geworpen op het evangelie als *boodschap* ... de boodschap is Jezus Christus” (*GK*, 122-23).

¹⁴³⁸ Vgl. *AGZ in VW* 8, 191: “We moeten Thora (= Pentateuch), het Gebod dat gehoord is, en het ethos, dat inderdaad grotendeels met de ‘chokma’ samenvalt, *naast elkaar houden*, met elkaar in verband brengen, en verstaan, dat het geheel minder een moraal met illustrasies is dan *één der geheimen van Gods omgang met de mensen*, waardoor zij Hem leren kennen, waardoor zij leren horen, welke vragen *Hij* het stelt, waardoor zij leren verstaan, hoezeer we ons hier, bij Hem, in het generzijs der menselijke religie en der menselijke moraal bevinden.” Vgl. Muis (1990, 494) se siening dat Miskotte in die Skrif “een levensruimte [vind] waarin het horen van het Woord kan worden ingewacht”; vgl. Meyer, 1996, 152.

¹⁴³⁹ *ABC*, 92.

¹⁴⁴⁰ *OLW*, 79. Vgl. *KB*, 227: “Wat staat er in de Thora? pas in de tweede of derde plaats: wet en gebod; allereerst staan daar de wonderdaden gegrift, de *openbaring* van het heil der godsverschijning, de uittocht uit het duistere land. God is ‘heilig’ d.w.z. *anders* dan al het bestaande (= alle goden). ‘Wéést heilig want Ik ben heilig’, betekent dan ook: neemt deel aan de beweging van het anders-leven, anders-maken, trekt de curve nà van Mijn geschiedenis onder u.”

¹⁴⁴¹ Vgl. *AGZ in VW* 8, 195-213.

¹⁴⁴² *ABC*, 102.

¹⁴⁴³ *ABC*, 92.

¹⁴⁴⁴ *ABC*, 196.

¹⁴⁴⁵ Muis, 1990, 390.

uit.¹⁴⁴⁶ In die lig hiervan kan dit dan ook verstaan word dat Van der Velden, in sy onderskeid tussen die bevinding van die Woord en van die bestaan, dit beklemtoon dat dit bloot 'n “aanvanklike” onderskeid is “omdat deze onderscheiding geen scheiding is en deze beide aspecten van de bevinding ten slotte voor de gelovigen nauw samenhangen en in elkaar opgaan: dit laatst is juist het kenmerkende van Miskottes spreken over en uit de bevinding”¹⁴⁴⁷. Dit is wat Miskotte bedoel wanneer hy sê dat die lewe “*ingedragen* [word] ... in de omgang met het Woord”¹⁴⁴⁸. Dit is waarom Miskotte kan sê: “Vanuit de Openbaring wordt het bestaan gekent tot op zijn wortels.”¹⁴⁴⁹ Touw skryf in die feesbundel wat hy vir Miskotte saamgestel het, *Woord en wereld*: “Heel zijn werk is immers bepaald door die vaak ondraagelijke spanning – en tegelijk dat volstrekt op-elkaar-betrokken-zijn van Woord en wereld”¹⁴⁵⁰.

Vir Miskotte kan ons ervarings van en in die wêreld nie losgemaak word van die Skrif nie, maar in soverre ons kan sê dat ons ervarings in die werklikheid (natuur, kuns, lyding, ensovoorts) plekke van ontmoeting met God is, is dit verbonde aan die ontmoeting met God in sy Woord. Met ander woorde, as ons ontmoetings met God in die werklikheid kennis van God bemiddel, word dit slegs gedoen in die mate wat dit die kennis van God uit sy woord en daad in die geskiedenis – waarvan die *Skrif getuig* – bevestig.¹⁴⁵¹ “Miskotte stelt ... dat openbaring geschiedt in ons (be)leven. Hij wijst het leven aan als de ruimte van Gods openbaring. Ook het verstaan is een vorm van (be)leven. En daarom is ook het Schriftverstaan nauw verbonden met het in het heden beleefde leven. *Vanuit het getuigenis van de Schrift moet gehoord en verstaan worden, dat de Naam in het leven is.*”¹⁴⁵² Die Christen word wel in die leefwêreld van die Skrif

¹⁴⁴⁶ Vgl. Bakker, J.T. 1991, 114; Meijer, *ibid.*, 14. Vgl. *ABC*, 93: “Godsvrucht is leven van de ontmoeting, klagen om het ver-zijn, en de daden des Heeren verwachten. Het heilige Gods dringt in die geschiedenis dóór. En de geschiedenis is ieder ogenblik ook ónze geschiedenis.”

¹⁴⁴⁷ Van der Velden, 1984, 193.

¹⁴⁴⁸ *AGZ* in *VW* 8, 257. Vgl. Muis, 1990, 393: “Onder het Woord wordt onze beleving gesnoeid en onder dat snoeien gaat het leven bloeien ... Niet alleen in de persoonlijke levensgeschiedenis, ook op het bredere veld van de cultuurgeschiedenis wijst Miskotte aan hoe in bepaalde ervaringen de kennis van de objectieve heil zich aanmeldt en ... onbewust wordt beleden. Het besef van Gods afwezigheid bijvoorbeeld impliceert het inzicht dat God altijd ergens, altijd op bijzondere wijze present is. De culturele ervaring van Gods afwezigheid verwijst heimelijk naar de verborgenheid Gods, die met het Woord, de openbaring is gegeven” – m.v.n. *AGZ*, 47-48; *GK*, 176, 182, 185, 196.

¹⁴⁴⁹ Van der Velden, 1984, 198; vgl. *MM*, 9.

¹⁴⁵⁰ Touw, *ibid.*, 71.

¹⁴⁵¹ Vgl. Miskotte se waarskuwing teen die sg. “daad-Christendom”: “Zonder het Woord is de daad zeer dubbelzinnig en te misduiden” (*OLW*, 292). Vgl. De Kruijff, *HJC*, 48: “Centraal staat ... bij Miskotte dat het gebeuren op zichzelf geen geschiedenis is; geschiedenis ontstaat waar het Woord Gods het gebeuren kwalificeert.”

¹⁴⁵² Meijer, *ibid.*, 21-22 [my beklemtoning – LDH].

ingenooi¹⁴⁵³ om die Skrif in liefde en oorgawe te hóór, vir God daarin te ontmoet en in gehoorsaamheid *vanuit* hierdie ontmoeting in die wêreld te leef en God dáár te herken (nie *leer ken* nie) – ook in die kuns, ook in die natuur, in die vreugde van die gewone lewe en in die aanvegting van lyding en eensaamheid.¹⁴⁵⁴

’n Verdere belangrike element in Miskotte se Skrifbeskouing is sy siening dat, hoewel die Ou Testament sigself voltrek in die tyd-van-die-verwachting en die Nuwe Testament in die tyd-van-herinnering, beide Testamente van die één Openbaring getuig – beide is betrokke en gerig op een en dieselfde Naam, een en dieselfde Gebeure.¹⁴⁵⁵ Die eenheid van die twee Testamente lê in hulle gemeenskaplike Midde: die verskyning van die Messias.¹⁴⁵⁶ Die kern van God se openbaring is die Openbaring (met ’n hoofletter): Christus.¹⁴⁵⁷ Wanneer Miskotte dan sê: “De Schrift is dus het woord òver het Woord aangaande HET WOORD,”¹⁴⁵⁸ bedoel hy hier die bybelse getuigenis van apostels en profete (“het woord”) as bemiddelde instansies van “het Woord” (die Woord van God wat aan die profeet/apostel“geskied”) oor HET WOORD, Jesus Christus¹⁴⁵⁹.

Ten slotte, soos by die ander plekke van bevinding, hang die bevinding van die Woord, die ontmoeting met God via die Skrif, ten nouste saam met die mens se *Godgegewe* geloof. “De ervaring van ontmoeting komt immers niet tot stand op grond van een prestatie van het menselijk vermogen tot verstaan, maar het is daarentegen een ervaring die de mens overkomt, en waarin hij als hoorder wordt meegeschapen.”¹⁴⁶⁰ In die Skrif kom die Heilige Gees tot ons¹⁴⁶¹ en maak Hy die letters van die Skrif lewend¹⁴⁶². Dit is God self, as Gees, wat sy getuigenis tot daad, tot Teenwoordigheid in

¹⁴⁵³ Vgl. Kessler, *ibid.*, 79; Van Helden, *ibid.*, 38.

¹⁴⁵⁴ *VW I*, 207; vgl. *GE*, 15; vgl. Muis, 1990, 494.

¹⁴⁵⁵ *AGZ* in *VW 8*, 93.

¹⁴⁵⁶ *OLW*, 79, 83; vgl. Kessler, *ibid.*, 79.

¹⁴⁵⁷ Vgl. *AED*, 333; *GE*, 48; *GK*, 122-23; De Kruijff, *HJC*, 37; Couvée, P. 1988. *Het geheim van de tijd: Een bestudering van de tijdsleer van K.H. Miskotte aan de hand van zijn* Hoofdsom der historie. Doctoraalscriptie biblistiek, Theologische Hogeschool, Kampen, 81ff.

¹⁴⁵⁸ *AGZ* in *VW 8*, 93; *VW I*, 205. Vgl. *KVZ*, 58: “... wij zijn gekom tot een nieuw verstaan van de Openbaring, als het godsgebeuren, waarvan de Schrift getuigenis geeft door de Heilige Geest.”

¹⁴⁵⁹ De Kruijff, *HJC*, 38; vgl. *AGZ* in *VW 8*, 46-47; *GK*, 124; *IDW* in *VW I*, 229, 346. Sien *HH*, 20-21: “Levende, waarachtige kennis van God is ident met de kennis van, de liefde tot Jezus.” Dit doen eweneens nie afbreuk aan die bevinding van die bestaan nie. Laasgenoemde bly belangrik, maar word dan *veral* gerig vanuit die Christusgebeure. Vgl. Ijkema, 153-54; Kessler, *ibid.*, 70; Muis, 1990, 397.

¹⁴⁶⁰ Van Helden, *ibid.*, 38.

¹⁴⁶¹ *AUO* in *VW 10*, 289.

¹⁴⁶² *HGL* in *VW 10*, 330; vgl. *GK*, 129.

ons lewe maak¹⁴⁶³, wat die Woord-as-teks tot *dabar* – tot sprekende, werkende, lewende Woord – maak.¹⁴⁶⁴ Dit is die *geloof* wat maak dat ons kan sê: “Die Bybel is die Woord van God,” teenoor bloot: “Die Bybel is.” Eersgenoemde is ’n geloofsbelydenis, laasgenoemde ’n feitelike stelling.¹⁴⁶⁵ Eersgenoemde beteken dat ons deur die Heilige Gees die Skrif op ’n heel ander wyse as ’n feitelik-wetenskaplike wyse ontmoet.¹⁴⁶⁶ Op hierdie manier gebruik Miskotte dan ook hier die woord “mistiek” en *unio mystica*: Die Heilige Gees verbind ons *in die geloof* met Christus¹⁴⁶⁷, maar dit is ten nouste verbonde met die Skrif, en met die werking van die Gees deur die Skrif:

“De Geest werkt door het Wóórd, dat van Christus getuigt. Aan dat Woord bindt Hij ons.’ Daarbij ligt de nadruk beurtelings op het *binden* en op *dit Woord!* Hij *bindt* ons ... aan het Woord der vrijspraak; en legt ons vast ... op de vastheid van de belofte; en neemt ons gevangen ... tot de heerlijke vrijheid der kinderen Gods ... Dit brengt ons binnen in de ware *mystiek* ... de spráke, het twee-gesprek van Geest tot geest, van Hart tot hart, dát is de diepte van het geestelijk leven, de mystieke bron, waar alle goede activiteit aan ontspringt.”¹⁴⁶⁸

Só keer ons terug na ons ervaring van die werklikheid: Vanuit die besondere teenwoordigheid van God in die Christusgebeure, waarvan die Skrif getuig, kan ons beweeg na die algemene teenwoordigheid van God en rig dit ons *ervaring* van God in die werklikheid.¹⁴⁶⁹ Maar ook die Skrif en ons ontmoeting met God via die Skrif is aan die *a priori* van God onderhewig:

“Niet omdat gij iets van de Schrift verstaat, verstaat ge iets van God, doch – veeleer omgekeerd – omdat ge door de invloed des Heiligen Geestes iets van God

¹⁴⁶³ AGZ in *VW* 8, 239; *IDW* in *VW* 1, 263. Vgl. KVZ, 119: “De Geest brengt geen nieuwe openbaring, maar stelt de *éne* openbaring midden in ons leven *tegenwoordig*.” Vgl. Van der Sar, 1995, 160.

¹⁴⁶⁴ Marquardt, fr. W. 1991. “‘Bijbelse houding’ bij Barth en ‘bijbelse alfabetisering van de theologie’ bij Miskotte.” In De Knijff, H.W. & G.W. Neven. *Horen en zien: Opstellen over de theologie van K.H. Miskotte*. Kampen: Kok, 25-42 (40). Vgl. *IDW* in *VW* 1, 379: “En daarom zegt zij [die Reformatore], dat het *geloof* in de Schrift rust in het testimonium Spiritus Sancti ... De Heilige Geest geeft in ons hart getuigenis, dat God de Heere hier spreekt, om ons te binden en te *verbinden*, vrij te spreken en te *bevrijden*, om ons te stellen en te bewaren in de staat van het kindschap, het zoonschap.”

¹⁴⁶⁵ *IDW* in *VW* 1, 378: “De Schrift is Gods Woord, – dat is dan *belijdenis*, d.w.z. een akte van vertrouwen en gehoorzaamheid, waar wij van nature *niet* toe genegen zijn, zodat het hart weet: dit is *niet* uit mij!”

¹⁴⁶⁶ *IDW* in *VW* 1, 204, 206.

¹⁴⁶⁷ Ibid.; vgl. De Kruijf, *HJC*, 44 – m.v.n. AGZ, 206: “Er is omgang tussen God en mens, de kennis van de Naam is niet intellectueel van aard, de Naam wordt ervaren, er vindt een ontmoeting plaats. Miskotte kan daarbij zelfs aarzelend het woord ‘mystiek’ laten vallen.”

¹⁴⁶⁸ KVZ, 120-21.

¹⁴⁶⁹ Vgl. Kessler, *ibid.*, 80-81; *ABC*, 35ff.; vgl. *FIV*, 18-19.

kent, dáárom verstaat ge nu ook iets van de Schrift. Alle kennen is hêrkennen. Alle vinden is hêrvinden.”¹⁴⁷⁰

Om saam te vat: Die sogenaamde “bevinding van het bestaan” was die fokus van die voorafgaande afdeling, en daar is deurgaans gewys op die noue samehang in Miskotte se denke tussen *kennis* van die werklikheid in die aangesig van God (soos weerspieël in die natuur, in kuns en literatuur, in die gewone lewe) en die *a priori*-kennis van God en vanuit God. Op geen ander manier anders as vanuit God self kom die mens tot kennis van God nie. Deur die werking van die Heilige Gees word die mens tot geloof gebring by die aanhoor van die Woord, wat getuig *van* hierdie selfgegewe kennis van God in sy woorde en daade in die geskiedenis. So word die kennis van God *geloofskennis*. Dit is hierdie kennis wat aan die bevinding van die bestaan dimensies gee wat dit vanuit sigself nooit sou kon hê nie. Spesifiek met verwysing na die “bevinding van die filosofie” (as vorm van die “bevinding van die kuns”) sê Van der Velden daarom:

“Toch is wat filosofie en literatuur uitspreken geen láátste kennis ... de kennis en bevinding van de kunst en de filosofie [het] een grens ... *de laatste eigenlijke kennis die heilbrengend is, geeft het Woord van God, geopenbaard in Vleeswording en Verzoening ... Het Woord van God geeft de geloofskennis, die de eigenlijke werkelijkheid kent en zo tot de eigenlijke bevinding voert.*”¹⁴⁷¹

In die woorde van Miskotte: “Christus relativeert en fundeert ons leven, in deze volgorde. De relativering van onze ervaring door Christus *is* de fundering van onze ervaring.”¹⁴⁷²

4.3.2 BEVINDING, DIE GEPREDIKTE WOORD EN DIE SONDAG

Die klem op die **gepredikte Woord** is een van die belangrikste kenmerke van Miskotte se teologie. Spesifiek die Gereformeerde en “bemiddelde onmiddellike” aard van sy mistiek as bevinding kom *hier* die duidelikste na vore.

¹⁴⁷⁰ *VW* 3, 543. Vgl. *HH*, 129: “Wij ontmoeten hem [God] in het Woord, maar dat Woord is niet een idealistische verklaring van de dingen, het is niet een religieus woord, maar het is een Woord, dat apriori tot ons uitgaat, ons verzekering wil doen, terwijl het ook ons geloofsvertrouwen onverhoeds vraagt en wonderbaar wekt. De Schrift is *realistisch plus het apriori*. God is dáárin God, dat Hij van eeuwigheid tot eeuwigheid de werkelijkheid beheerscht. En het is Zijn goddelijk privilege om ons te troosten met het bloote feit reeds van Zijn bestaan, waardoor alles anders is, dan het schijnt, neen anders is, dan het ‘is’.”

¹⁴⁷¹ Van der Velden, 1984, 197.

¹⁴⁷² Aangehaal in Muis, 1984, 470.

Ons het gesien dat die Woord (*dabar*) van God as gebeurtenis ten grondslag lê van Miskotte se hele Skrifbeskouing. Daar is gesê dat, wanneer die Woord van God “geskied”, dit ’n ontmoeting tussen God en mens daarstel.¹⁴⁷³ Hóé dit geskied, is veral deur die aanhoor daarvan in die prediking.¹⁴⁷⁴ In die uitspraak van die Skrifwoord in die prediking, in die verkondiging van die Skrif, in die lewende woord van die prediker word die aangesprokene gekonfronteer met die Lewende Woord. Die prediking is ’n kultiese handeling waarin die Woord van God verlos word uit die skriftelikheid daarvan om uit te gaan tot die gemeente en wêreld. Die kultiese vertel van die verhaal van God is die “meest geëigende voertuig voor de betuiging van de Naam in het heden”¹⁴⁷⁵. Die Naam straal uit deur die verhaal, en deur die Naam word die letter tot gees, die verhaal tot getuigenis, die getuigenis tot daad en die daad tot teenwoordigheid.¹⁴⁷⁶ *God self* skep die moontlikheid en werklikheid van *Gods*woord in mensetaal. Die prediking staan onder die belofte dat God Homself nou¹⁴⁷⁷ in die prediking openbaar, dat “de prediking van Gods Woord zélf Gods Woord is”¹⁴⁷⁸.

Die gepredikte woord as bemiddelende instansie van God se teenwoordigheid word ten beste getoon in Miskotte se vergelyking tussen die prediking en die Rooms-Katolieke eucharistie. In paragraaf 4.3.1 is daarop gewys dat die Skrif nie die openbaring self is nie, maar die getuigenis daarvan. In hierdie sin praat Miskotte dan ook van die Skrif as die “monstrans der presentie”¹⁴⁷⁹. Soos die monstrans net die houer is waarin die hostie gedra word, die *presentia realis*, so is die prediking die hostie: word die menslike woord verander, deur God “getranssubstansieer” tot die werklike teenwoordigheid van God in sy gemeente.¹⁴⁸⁰

¹⁴⁷³ *OLW*, 244.

¹⁴⁷⁴ Miskotte is van mening dat die “Woord als *gebeuren* onmiddelliker zich weerspiegelen zal in het gehoorde dan in het gelezen schriftgedeelte” (*OLW*, 185). Hy waarsku ook teen die versoeking om die Skrif te reduceer tot “boekding” wat in eensaamheid “opgeëet” kan word. Die gehoorde aanspraak vanuit die Skrif verhinder ’n ontvlugting “in de witte magie van het soevereine, eenzame kunstwerk” (*OLW*, 183-85, 197). Sien ook *OLW*, 223; *WJR* in *VW* 6, 552.

¹⁴⁷⁵ *AGZ* in *VW* 8, 165, 231.

¹⁴⁷⁶ *Ibid.*, 239; *AGZ* in *VW* 8, 116; *GK*, 124.

¹⁴⁷⁷ Vgl. *OLW*, 251: “Wij worden niet ‘voor Gods Aangezicht’” gesteld, zolang wij meenen zulk een ontmoeting reeds lang geleden te hebben gehad, destijds, als initiatie in een kennis van het eeuwig Wezen, het eeuwig Heden, het ‘Méér-dan-al’, den eeuwigten Raad, – om met deze kennis nu voortaan verder te werken.”

¹⁴⁷⁸ *OLW*, 225.

¹⁴⁷⁹ *AGZ* in *VW* 8, 239; vgl. *OLW*, 209.

¹⁴⁸⁰ Vgl. De Leede, H. 2006. “‘Wie preekt, waag zich op de Areopagus.’ Een actualisering van K.H. Miskotte: Het waagstuk der prediking in *Om het levende Woord* (1948).” In Dekker, W., C.G. den Hertog & Tj. de Reus 2006. *Het tegoed van K.H. Miskotte: De actuele betekenis van zijn denken voor de gereformeerde theologie*, 207-25 (2009); De Wijer, E.J. 1997. *De naam op de Toverberg*.

“De prediking bekleedt in den gereformeerden eredienst de plaats, die in de roomsche kerk toekomt aan de eucharistie. Daar gaat de priester, na vele voorbereidingen, door zijn woord, brood en wijn op het altaar consacreeren, omscheppen en wijden tot het lichaam en bloed van Christus. Op het ogenblik, dat de verandering zich voltrekt, luidt er een heldere, machtige schel door de kerk en allen vallen op de knie: zij beleven de werkelijke, tastelijke Tegenwoordigheid en treden straks nader om het ‘brood der engelen’ te ontvangen, het hemelsch manna, de heilige teerspijze. Bij de bediening des Woords *kan* ook, door de menschenwoorden heen, *een heldere schel in de harten* luiden: God is tegenwoordig, God is in ons midden, laat ons diep in ’t stof aanbidden.”¹⁴⁸¹

Die *prediker* bly ’n voertuig¹⁴⁸², daarom praat Miskotte ook in ’n artikel in *In de Waagschaal* van “de priesterlijke in de prediking” waarin opgesluit is “de notie van het bemiddelen, het staan ‘tussen’ God en de mensen” omdat “[h]et rechtstreekse, het overweldigende, het wederbarende, het louterende en richtende heeft God zichzelf voorbehouden”. Maar, *deur* hierdie voertuig – wat, “enkel een bazuin gelijken, die klaterend en zuiver zegt, hoe het *is*, hoe het, God-dank, *is* in de eeuwige vrederaad, in het genadeverbond, in de creatieve belofte, hoe het *gáát* in de rechtvaardiging en in de heiliging”¹⁴⁸³ – is God teenwoordig, ontmoet Hy ons en spreek *God self*. “De hollandse woorden, die wij horen worden voertuig, geleidraad voor het scheppend Woord Gods.”¹⁴⁸⁴

Soos die aard van die Skrif as bemiddelde ontmoeting met God afhanklik is van die mens se *Godgegewe* geloof deur die *werking van die Heilige Gees*, is beide hierdie elemente ter sprake in die geval van die gepredikte Woord. In soverre die besondere teenwoordigheid van God in die prediking bely word as ’n werklike ontmoeting, is dit ’n verhoring van die gebed: *Veni, creator spiritus*.¹⁴⁸⁵ Deur die werking van die Gees breek God se stem “uit de arme substantie van het

De denkfiguren uit Thomas Manns “Zouderberg” als transparanten voor kultuurkritiek van K.H. Miskotte. Kampen: Kok, 304.

¹⁴⁸¹ *OLW*, 279; *AED*, 200-201. Vgl. Muis, 1990, 386: “Om te voorkomen dat God tot idee wordt vergeestelijk zegt Miskotte, dat het werkelijk de woorden van de Schrift zelf zijn, die Christus present stellen. In diepe ernst verstaat hij de prediking als sacrament en het is geen woordspel wanneer hij in dit verband spreekt van ‘consecratie’, ‘communiebank’ en ‘hostie’.” Sien ook *HH*, 455; *GK*, 195; *AGZ* in *VW* 8, 239; vgl. *UDD II*, 167 (6 Januarie 1932).

¹⁴⁸² Die kansel bly immers altyd ’n “seinwachtershuisje” en word nooit ’n “troon” nie, *UDD II*, 5-6 (6 Augustus 1931).

¹⁴⁸³ *IDW* in *VW I*, 250; vgl. *UDD II*, 17 (9 November 1930).

¹⁴⁸⁴ *AED*, 179.

¹⁴⁸⁵ *OLW*, 280.

menschenwoord, het verandert en verteert het mensenwoord ... Die oore heef om te hoore, die hoore wat de Géést tot de gemeenten zegt; wezensverandering. *God* geeft antwoord.”¹⁴⁸⁶ God se Woord kan slegs deur God self verkondig word¹⁴⁸⁷ en net die prediker wat dít verstaan, kan die “waagstuk van die prediking” onderneem – die moontlikheid dat, in plaas daarvan dat die prediking God se Woord in helderheid dien (let wel, nie *bedien* nie), dit die Woord eerder vertroebel.¹⁴⁸⁸ Net sulke predikers besef hulle aard as *instrument* in God se hand.¹⁴⁸⁹

Omdat dit God is wat deur die prediking spreek, is die essensie van die prediking nie om bepaalde norme en etiese riglyne voor te hou nie¹⁴⁹⁰: “in de Heilige Schrift van O. en N.T. is prediken: het heil aanwysen als een voltooide wereld, den vrede afkondigen, de vergeving verzekeren, de toekomst uitroepen, het heden der weldaden vieren.”¹⁴⁹¹ Daarom, soos in die Skrif, so ook ten diepste in die prediking: In die sentrum daarvan staan Christus.¹⁴⁹² In hierdie sin is die prediking ook uiteindelik nie ’n boodskap nie, maar ’n Persoon: Jesus Christus. *Christus* is die Naam, die Daad, die Woord¹⁴⁹³ – kortom, God se teenwoordigheid in hierdie wêreld. Daarom kan Miskotte dan ook praat van die van die *praesentia Christi* in die prediking.¹⁴⁹⁴ As Opgestane vul Hy vir die Nuwe-Testamentiese mens die tyd tussen sy eerste en tweede koms. Hierdie teenwoordigheid word ’n realiteit waar sy koninkryk geproklameer word. In die prediking word *Christus* verkondig, sy heerskappy word uitgeroep in *hierdie* bepaalde uur in die gang van die tyd, op *hierdie* oomblik waarin ons onself in bedreiging, nood of aanvegting in *hierdie* lewe bevind.¹⁴⁹⁵ Prediking is daarom ook die proklamering dat *hierdie* lewe, soos ons dit ken, deur God besoek is in Christus en dat dit daarom in geheel verander is, objektief in ’n nuwe Goddelike samehang opgeneem is en dus vir ’n nuwe toekoms bestem is.¹⁴⁹⁶ Ons gaan na die kerk om die vertelling van die dae van God te hoor “... zo lang en zo vaak tot het nu, en weer opnieuw, ons eigen leven blijkt te zijn, het verhaal

¹⁴⁸⁶ Ibid. *OLW*, 282. Vgl. *ibid.*, 251: “... onze geest en ons woord – indien het God behagen mocht – worden zou tot een medium van den Geest, een reflector van de Waarheid, een transparant van de Belofte.”

¹⁴⁸⁷ Ibid., 271.

¹⁴⁸⁸ Vgl. *ibid.*, 261.

¹⁴⁸⁹ Vgl. *ibid.*, 284.

¹⁴⁹⁰ Vgl. *ibid.*, 236; *VW* 3, 427; *AGZ* in *VW* 8, 230.

¹⁴⁹¹ *OLW*, 238; *VW* 3, 427.

¹⁴⁹² Vgl. *VW*, 184-85.

¹⁴⁹³ *ABC*, 150.

¹⁴⁹⁴ *UDD II*, 495 (27 Augustus 1934); vgl. *KVZ*, 82-83.

¹⁴⁹⁵ *GK*, 124; *OLW*, 223.

¹⁴⁹⁶ *AGZ* in *VW* 8, 85.

van hoe hêr lewe, en daarin ons lewe, gericht en gered is”¹⁴⁹⁷. Van hieruit ontvou die lewe voor die aangesig van God. God self spreek die mens aan, lê deur sy Woord beslag op ons bestaan, en heilig die gewone lewe as gewy aan Christus.¹⁴⁹⁸ Dit alles maak die prediking die lokus by uitnemendheid van die samehang tussen wat Van der Velden noem “die bevinding van die Woord” en “die bevinding van die bestaan”. Hier word die “voorlopigheid” van die onderskeid tussen die twee opgehef en word hulle “ineengeskuif”.¹⁴⁹⁹

In sy eie prediking maak Miskotte veel gewag van die mens se ervaring van die werklikheid. Volgens Van der Velden word die bevindelike fondament van die prediking nie net deur die Woord bepaal en gekenmerk nie, maar ook deur die mens se “bevinding van die bestaan”.¹⁵⁰⁰ Daarom gaan Miskotte telkens in op ervaring van die dieptedimensies van bestaan, lyding, angs, aanvegting en vreugde, en probeer hy om dit opnuut onder woorde te bring en te verhelder.¹⁵⁰¹ Dit is ook daarom dat hy so dikwels spesifiek na die werk van filosowe en letterkundiges verwys – daar is vroeër in hierdie studie aangetoon dat dit juis by die filosowe en letterkundiges is dat Miskotte ’n weerspieëling van die moderne mens se lewensgevoel vind.¹⁵⁰²

“Wat nu in deze preken voortdurend gebeurt, is dat de prediker als object van de boodschap en in de solidariteit met zijn hoorders zijn bevinding van het bestaan ervaart als *pars pro toto* voor alle hoorders. Hij verwoordt in zijn prediking dus niet alleen wat hij gehoord heeft uit de Schrift, maar ook de uitspraak van de werklikheid. Wat voor mij waar is in levende ernst mag ik wettig extrapoleren voor de wereld. Zo gaat het in de prediking daarom, dat de rechte kennis van de

¹⁴⁹⁷ Ibid., 164; vgl. *OLW*, 312, 362.

¹⁴⁹⁸ Vgl. *KVZ*, 135: “De misère van het kerkelijk leven komt allereerst voort uit ongeloof, eigenzinnigheid, onverschilligheid tegenover wat ons van Godswege *gezegd* wordt in het getuigenis van de verzoening en vergeving, rechtvaardiging en heiliging. Het is een zotternij naar de kerk te gaan als naar een lezing, een voordracht, een vrome preek. Gød is tegenwoordig, Gød is in ons midden! Zijn belofte wordt vervuld; het heil wordt ons *geschonken* (tegenwoordige tijd!). De prediking is het gezaghebbende, zonedelgende en tot beslissing dringende Woord van God.”

¹⁴⁹⁹ Van der Velden, 1984, 193, 200.

¹⁵⁰⁰ Velden, 1984, *ibid.*, 193. Volgens hom bestaan Miskotte se preke telkens uit vier komponente: 1) ’n kern wat gevorm word deur die Woord van God, die teks van die Skrif as Goddelike aanspraak. Daaromheen staan telkens drie konsentriese sirkels: 2) bybels-teologiese en dogmatiese oorwegings by die teks; 3) assosiasies in die filosofie en literatuur; 4) ons ervaring van die wêreld (Van der Velden, 1984, *ibid.*, 123-24). Vgl. Muis, 1984, 465.

¹⁵⁰¹ Vgl. weer par. 4.2 hier bo, oor die plek van die wêreld in Miskotte se verstaan van bevinding oor die algemeen.

¹⁵⁰² *GK*, 173; *GG*, 178.

werklikheid bij de hoorders wordt gewekt ... Kennis in de goede betekenis van het woord gaat nie om buiten die eksistensie en die gevoelens.”¹⁵⁰³

Vir Miskotte was die digters en filosowe nie in die eerste plek draers van idees en opinies nie, maar medemens wat in dieselfde werklikheid staan as hyself en sy gemeente, en wat hulle nood en vreugdes deel en uitspreek. Tog, wat vir die Woord (Skrif) gegeld het, geld ook vir die *gepredikte* Woord: Die filosoof en die skrywer/digter het nie die finale kennis van die werklikheid nie – en daarom ook nie die finale, eintlike woord nie. By die grens van die filosoof en skrywer se kennis en bevinding van die werklikheid staan die Woord van God, die Woord “van vertroosting, van bevrijding, van verheffing ... van illuminatie, van verstillings ... de laatste eigenlijke kennis die heilbrengend is”¹⁵⁰⁴. Die kennis van die filosoof en skrywer is per slot van rekening geen openbaring nie, dit is alleenlik te vind in God se Woord (*dabar*), wat *daad* is, ook deurdat dit oordeel en kwalifiseer.¹⁵⁰⁵ Maar die Woord van God wat in die prediking tot ons kom, spreek nie by ons ervarings in die werklikheid verby nie, omdat God ook deur ons ervarings met ons “praat”. Daarom, sê Miskotte:

“... de prediking ... zoekt ook de *schoonheid* als afglans van de schoonheid van de goddelijke raad en daad; zij is verwant aan de *waarheidsdrift* van de intellectus fidei, de kennis der verlichte rede; zij is in iedere eeuw beoefend door predikers die ook grote *kunstenaars* en originele denkers waren! als Augustinus en Bossuet.”¹⁵⁰⁶

¹⁵⁰³ Van der Velden, 1984, *ibid.*, 194. Dit is ook in ooreenstemming met die eerste karaktertrek van “suiwer bevinding” wat Miskotte in *Kennis en bevinding* noem, naamlik dat dit nie beperk is “tot geestelike gebeurtenisse in die ‘ingekeerde siel’ nie; dit hou verband met ervaring, maar nie net dié van die individu nie – ook die ervaring van God se volk en gemeente. Bevinding het dus nie net ’n individualistiese strekking nie, maar ook ’n gemeenskaplike” (sien par. 4 hier bo). Vgl. ook Miskotte in die konteks van die prediking te midde van die 20ste-eeuse eksistensialisme: “... het priestelike van die prediking in die tyd van die *existentialisme* [blyft] een nieuwe opdracht ... We zijn geroepen rauwer over het leven en milder over de aangevochtenen te spreken. We zullen, in de omvatting van de gemeente, de enkeling weer moeten zien met zijn eigen aangezicht; zelf zullen we het moeten wagen te wenen met de wenen en ons te verheugen met de blijden, maar ook te twifelen met de twijfelaars en te klagen met de verslagen” (*IDW* in *VW* 1, 253).

¹⁵⁰⁴ *IDW* in *VW* 1, 254; vgl. *VW* 3, 322.

¹⁵⁰⁵ Vgl. *VW* 3, 432, waar Miskotte as deel van “[h]et ... theologisch gebod in dit uur” beskou “een zeer bijzonder, zeer zuivere *solidariteit* ... d.w.z. een geëngageerd zijn in deze [eksistensialistiese en nihilistiese – LDH] wereld-nood uit kracht van Gods beloften voor de zelfde wereld ... Anders gezegd: de kennis der *verzoening* geeft ons verlov en verplicht ons woorden over de nood en de belofte rondom het nihilisme in de mond te nemen. Maar – en daaraan hangt alles! – deze kennis der verzoening is geen in onze handen gelegd principe van levens- en wereldbeschouwing. Deze kennis vergezelt het wonder van de presentie en daadkracht van Gods Woord!”

¹⁵⁰⁶ *VW* 3, 428.

Maar juis omdat ons ervarings en ons kennis van die werklikheid dikwels ambivalent is, dikwels die geloof en die Woord self weerspreek en ons van die Woord vervreem, lê die finale woord by die *Woord*.¹⁵⁰⁷

“[Wij] ontmoeten ..., indien het God behaagt, Zijn Woord overal, ook in de menselijke gebertenissen en ervaringen; Hij spreekt juist op deze wijze over Zijn *hartelijke* liefde en trouw jegens ons. Naar mijn mening is daarin een exempel ons gesteld voor de prediking; zij moet ruimte laten aan andere stemmen, zij moet als het ware een ‘middelaar’ zijn tussen deze ander stemmen en de éne Stem, of neen, zij moet deze andere stemmen onverkort *uitleveren* aan de éne Stem. Zij moet die opdragen, eleveren, prijsgeven aan de vlam, offeren aan de laatste Waarheid.”¹⁵⁰⁸

Die doel van die prediking is daarom ook dat dit die verkondigde heil as maatstaf stel vir ons ervarings en dit ontmasker vir wat dit is: belangrik, kennis-openbarend wat betref die werklikheid, ook van ons ervarings van Gód in die werklikheid, maar relatief en sekondêr tot die Woord self, tot die kennis *van* God *vanuit* God.¹⁵⁰⁹

Soos met alle voorbeelde wat genoem is van bevinding van die bestaan, hou dit dus verband met kennis van God uit God en met Godgegewe geloof.¹⁵¹⁰ Dit is die bevinding wat nie ’n grond van ons geloof is nie, maar wat die “toegevoegde waarde” is tot die kennis van die reddende en verlossende God wat Hý ons meedeel en wat deur die geloof gekwalifiseer word tot *geloofskennis* waarvan Miskotte in *Kennis en bevinding* praat.¹⁵¹¹ Dit is hierdie bevinding wat te midde van aanvegting nooit konstant

¹⁵⁰⁷ Vgl. GK, 111: “Waar het op aankomt is slechts dit ene, dat er in de cultuur een *Norm* zich doet gelden, die zich kritisch tegen de cultuur keren kan en die als zodanig een afglans is van de ‘*Openbaring*’, dat is: de wijze waarop God zich *in* de wereld *van* de wereld onderscheidt. Deze norm is naar reformatorisch besef de Schrift ... Maar welverstaan: de Schrift als neerslag van prediking ... welverstaan, als richtsoer der prediking moet worden verstaan en aangewend. Naar die maatstaf is ook bij de grootst mogelijke ‘Kulturfreudigheid’ zelfs de machtigste synthese van christelijke cultuur op zijn gunstigst te zien als ambivalent: een vervreemding van de heilige oorsprongen en een voorteken van de thuiskomst der menselijke cultuur in de Toekomst Gods, die ons tegemoet komt.” Vgl. Van der Velden, 1989, 199; Muis, 1990, 481-82.

¹⁵⁰⁸ IDW in VW I, 251. Vgl. KVZ, 132: “De prediking is die gestalte van het Woord, waarin de actuele wereldijkheid van de Waarheid aan de dag treedt, met name voor de ongetroosten, voortgedrevenen, aangevochtenen en bestreden. Ook roept zij, representatief, de Waarheid uit over de orde en wanorde van staat en samenleving ...”

¹⁵⁰⁹ Vgl. Van der Velden, 1984, 200: “Daar waar het gepredikte evangelie geloofd word, skuift de bevinding van het bestaan en de bevinding van het Woord *ineen*. Het evangelie word immers geloofd en gehoord in het bestaan. Waar dit woord gehoord en geloofd word, bloeid de bevinding op ... Het is de bevinding die ontstaat uit de kennis van de vreemde vrijspraak: *uw zonden zijn u vergewen* ... het is de diepgaande ervaring van het gered-zijn, de bewustheid van het apriori der Verzoening en de belofte der Verlossing.”

¹⁵¹⁰ KVZ, 132: “... in de prediking eigent de Heilig Geest mijn weer geloven, wat ik, plotseling of langzamerhand, niet meer geloven kòn.”

¹⁵¹¹ KB, v.

bly nie maar af en toe as die toppunt van vreugde beleef word, en wat Miskotte graag beskryf met terme ontleen uit die mistieke tradisie: “verborge omgang”, “*fui dei*”, “*visio beatifica*”, “verrukking”, “ekstase”, “stilte” en “*unio mystica*”. Hierdie bevinding van die gepredikte Woord, hierdie ontmoeting met die verlossende en versoenende Woord van God, bemiddelde teenwoordigheid deur die woord van die Skrif op die tong van die prediker wat verhef word tot die spreke van God self deur sy Gees, lei ten slotte tot ’n verbandhoudende verskyningsvorm van die bevinding van die Woord: die bevinding van die Sondag.

Die **Sondag** is die laaste bevindelike tema in Miskotte se teologie waarna kortliks verwys moet word, en dit vloei direk voort uit wat pas oor die bevinding van die gepredikte Woord gesê is. Die Sondag is vir Miskotte belangrik omdat dit die tyd orden en kwalifiseer.¹⁵¹² Dit is die dag van die opstanding, die dag waarop die Opgestane spreek in die hede.¹⁵¹³ In die prediking gaan dit oor die bevinding van God se teenwoordige spreke. Dit is die dag van die samekoms van die gemeente en dit is dié plek van die ontmoeting met God in die gepredikte Woord. As sulks is die Sondag die dag van God se trou en teenwoordigheid.¹⁵¹⁴ Volgens Van der Velden word hier op verbandhoudende wyse duidelik wat Miskotte met “bevinding” bedoel:

“De kennis wordt bemiddeld, ze is niet onmiddelijk maar *indirect*. Bevinding heeft de karakter van gesprek, ze is verborgen omgang tussen God en mens, waarin God de vriend blijkt te zijn. Deze bevinding in het kader van de zondag en de prediking van het Woord is de kern van de zaak.”¹⁵¹⁵

Aan die een kant (na die negatiewe kant toe) is die Sondag ’n teken wat die ervaring van leegte waaraan die moderne mens ly, beklemtoon. Aan die ander kant is dit egter ’n

¹⁵¹² Vgl. KB, 83: “... op de sabbath vierde Israël, dat de tijd een zin heeft, op de zondag vieren wij, dat deze zingeving in het verleden ligt, en onvervreemdbaar met de tijd, de tijd van Christus, meegaat, tot op dit jaar onzes Heeren. Als onderpand der belofte, ontvangen in de bevinding.” Vgl. IDW deur B&B, 239: “de liturgie is een concentratie op de tijd als godgegeven”. Miskotte praat hier ook van die Sondag as *otium*/“vrye tyd”, maar “geestelike vrye tyd” of “vrye tyd van die gees” – wat nie teenoor of ondergeskik aan werktid staan nie, maar juis die primêre is – as “het uitgangspunt, het geleide en de modulatie van alle bestaan, van al onze ‘handel en wandel’” (ibid., 239-40). Vgl. ibid., 242; FIV, 115-26; IDW in VW I, 277.

¹⁵¹³ Vgl. KB, 83, 85. Vgl. ook Neven se tipering van Miskotte se teologie juis as ’n “radikale opstandingsteologie” in Neven, G.W. 1993. “Opstanding als motief van het verhaal bij K.H. Miskotte.” In Den Hertog, G.C. & G.W. Neven (reds.) 1993. *Miskotte: Hoofddlijnen van zijn theologie*. Kampen: Kok, 59-74.

¹⁵¹⁴ VW 3, 322; FIV, 134; UDD I, 11. Die kerk is immers “eerder de ruimte, waar het Woord geschiedt dan ‘vergadering der gelovigen’; het tweede is aan de eerste ondergeskikt” (KVZ, 133).

¹⁵¹⁵ Van der Velden, 1984, ibid., 200-201.

positiewe teken: van die waarheid, waaragtigheid, en nabyheid van God in die hede.¹⁵¹⁶ Die stilte van die Sondag en van die ere diens is 'n stilte gevul met hoop en geluk wat die ervaring van leegte van die bestaan deurbreek.¹⁵¹⁷ In die stilte word ontdek dat God so verborge is omdat Hy so naby is¹⁵¹⁸ en word ons van sy teenwoordigheid bewus as die suising van 'n sagte stilte.¹⁵¹⁹ As ruimte van die *besondere teenwoordigheid van die Woord* noem Miskotte die Sondag ook 'n voorteken van die uiteindelijke, eskatologiese “hemelse teenwoordigheid”.¹⁵²⁰ Só raak die Sondag – te midde van die aanvegting van die geloof deur die week, te midde van die wankelbaarheid van ons geloof – “één druppel van dit levenselixir” wat “de draaggracht zijn voor de tempelgangers van gisteren in hun verlatenheid van vandaag en morgen ...”¹⁵²¹ Só is die Sondag nie net 'n idilliese onderbreking van die lyding van die week nie, maar 'n oord met uitsig¹⁵²² waar ons in die liturgie “speelgenote van die engele” gemaak word en met die *panis angelicus* gevoed word.¹⁵²³ Daarom kan ons die kerk binnegaan swikkend onder die laste van die lewe, maar daar uitstap met die sekerheid van mense wat 'n ewige jeug ontvang het en vir wie niemand uit die hand van die Vader kan ruk nie.¹⁵²⁴

Ter samevatting keer ons terug na ons aanvanklike vraag: Waar kom die kennis van God vandaan, wat ons geloofskennis vorm en die inhoud van ons bevinding van die bestaan bepaal en dit instansies van bemiddelde ontmoetings met God en bemiddelde ervarings van God se teenwoordigheid maak? “In dat gesprek [tussen God en mens, die bevinding] komt de bevinding van het bestaan aan de orde in het licht van het geopenbaarde apriori.”¹⁵²⁵ Hierdie geopenbaarde *a priori* vind neerslag en word van getuig in die Woord, en dit word verkondig en ons toegedeel *deur God* in die gepredikte Woord.

Hiermee kom ons aan die einde van die ondersoek na “bevinding” by Miskotte. Daar is aanvanklik in hierdie onderafdeling daarop gewys dat Ter Schegget en ander kenners van Miskotte se teologie van mening is dat dit hier is waar Miskotte se

¹⁵¹⁶ *FIV*, 130; vgl. Meyer, 1996, 202.

¹⁵¹⁷ Vgl. *UDD I*, 509 (19 Oktober 1930).

¹⁵¹⁸ *KB*, 88.

¹⁵¹⁹ *IDW* in *VW I*, 280.

¹⁵²⁰ *UDD I*, 415 (30 Desember 1928). In *UDD I*, 335 (3 April 1927) praat Miskotte ook van “de mystiek van de Sabbat” m.v.n. na die bewussyn van die skepping wat “eskatologies belig” is en die eskatologie wat die verwagting van die nuwe skepping is.

¹⁵²¹ *KB*, 72.

¹⁵²² *AUO* in *VW 10*, 315.

¹⁵²³ *KB*, 79.

¹⁵²⁴ *OLW*, 367.

¹⁵²⁵ Van der Velden, 1984, *ibid.*, 200.

“mistiek” ook te vind is. Die mate waarin daar inderdaad van “Gereformeerde mistiek” by Miskotte sprake kan wees, sal bespreek word in die konklusie tot hierdie hoofstuk en studie, waar Miskotte se teologie in gesprek gestel word met dié van die 20ste-eeuse mistiek-profetiese teoloë (veral David Tracy), asook met die 20ste-eeuse insigte in en interpretasies van mistiek deur kenners daarvan. Voordat dít gedoen kan word, is dit egter noodsaaklik om eers stil te staan by Miskotte se siening van profesie/politiek/aksie en die verhouding daarvan met bevinding.

5. MISKOTTE EN PROFETIESE AKSIE

Daar is in hoofstuk 1 en 4 daarop gewys dat die element van “aksie”, anders as dié van “kontemplasie”, ’n lang geskiedenis in die Gereformeerde tradisie het. As ’n kombinasie van “hand-/koninkryk-” en “kopspiritualiteit” is ’n klem op aksie inderwaarheid ’n ononderhandelbare element in Gereformeerde spiritualiteit. Of dit ook in Miskotte se spiritualiteit en teologie die geval is, is dus nie eintlik die vraag vir die doeleindes van hierdie ondersoek nie. Die vraag is wel of die Gereformeerde tradisie, in die lig van Miskotte as voorbeeld, óók ’n kontemplatiewe/mistieke element behels. Dit was ook die uitdaging wat gespruit het uit die gesprek met die Kartuisertradisie in hoofstuk 4. In hierdie hoofstuk (5) is tot dusver gewys op Miskotte se verstaan van die begrip “bevinding” en dat dít is waar gesoek moet word na Miskotte se Gereformeerde mistiek – indien dit inderdaad as *mistiek* gesien kan word. Dit is op hierdie vraag dat in die laaste afdeling van hierdie ondersoek en hoofstuk gefokus sal word, deur te let op ooreenkomste en verskille in die verstaan van “mistiek” in Miskotte se teologie en die 20ste-eeuse mistiek-profetiese teologieë – veral dié van David Tracy – asook soos ander 20ste-eeuse kenners van die mistiek dit verstaan. Die vraag na die verband tussen mistiek/bevinding en politieke/sosiale aksie sal ’n verdere deel van hierdie gesprek moet vorm. Daarom kyk *hierdie* afdeling eerstens na voorbeelde van politieke bewussyn en betrokkenheid by Miskotte self. Daarna word gekyk na die verband tussen bevinding en politiek/sosiale aksie in sy teologie oor die algemeen, asook in die besonder na sy verstaan van *die gepredikte Woord as profetiese aksie*. In beide laasgenoemde gevalle sal, soos ook in die bespreking van bevinding hier bo, Miskotte se sterk Gereformeerde oriëntasie wat betref hierdie vraagstuk na vore kom.

5.1 Miskotte en die politiek: enkele voorbeelde

Dat Miskotte 'n baie sterk politieke bewussyn gehad het én dit by ander mense – veral by Christene – verwag het, sal niemand ontken nie.¹⁵²⁶ Hoewel hy die eerste is wat sou erken dat politiek 'n instrument van onderdrukking, geweld en rebellie teen God kan wees,¹⁵²⁷ roep hy nietemin in *Hoofdsom der historie* sy lesers soos volg op:

“Laat ons toch God vasthouden: *politiek* is en blijft een groote, bijna heilige *opdracht*, waar wij niet meesmuilend over mogen spreken en ook de *macht*, het geweld, het politioneel geweld van den gewonen staat is goed, voorzoover deze noodzakelijk is tot handhaving van orde, recht en humaniteit”¹⁵²⁸ [Miskotte se beklemtoning].

Reeds as jongman is Miskotte deur die sosialisme aangetrek; as jong predikant in Kortgene het dit hom die bynaam “die rooi dominee” besorg.¹⁵²⁹ Dit is ook nie toevallig nie dat hy instemmend reageer op 'n vraag in die Kortgeense pastorieposbus of 'n Christen 'n sosialis kan wees. Daarin stel hy dit dat die sosialis iets van 'n argitek in hom/haar het (as iemand wat op wetenskaplike wyse 'n nuwe opbou van die samelewing ontwerp), asook iets van 'n kroegbaas (as iemand wat die samelewing tot die klassestryd oproep) en iets van 'n verpleër/verpleegster (wat die lyding van die onderdruktes wil verlig of ophef). Met die argitek moet 'n Christen saamwerk, teen die kroegbaas moet hy/sy stry en die verpleër/verpleegster se gesindheid moet hy/sy deel.¹⁵³⁰

Miskotte se sosialistiese oortuigings staan ook teen die agtergrond van sy toetrede, saam met ses ander Hervormde predikante, tot die SDAP (Sociaal

¹⁵²⁶ Vgl. *IDW* in *VW I*, 170. Vgl. Den Boer se beskrywing van Miskotte as “[e]n ‘rooie dominee’, die onruststoker en spelbreker wilde zijn mede terwille van de armen” – Den Boer, G. 1984. “K.H. Miskotte in het spoor van Karl Barth.” In Aalders, W., C. den Boer en A. De Reuver. *Barth, Kohlbrugge, Miskotte: Ontwikkeling of breuk?* Kok: Kampen, 51-80 (51).

¹⁵²⁷ As sulks kan die politiek 'n struikelblok wees vir ons gehoorsaamheid aan God se gebod – *te meer* indien dit voorgelê word as synde in *ooreenstemming met* of selfs *as vergestaltig van* God se gebod. Dan móét “de gemeente-onder-het-kruis weerstand ... bieden en minstens lijdelijk verzet ... plegen tot het uiterste” (*IDW* in *VW I*, 153). Vgl. *KVZ*, 222-32 oor die taak en aard van die owerheid.

¹⁵²⁸ *HH*, 285.

¹⁵²⁹ *VW* 3, 238; Touw, 1961, 16; *UDD I*, 16. Dit is opvallend dat Miskotte se proefpreek in 1919 juis oor Matt. 5:6 (“Geseënd is dié wat honger en dors na wat reg is ...”) gehandel het – Touw, 1961, 14. Vgl. H.H. Miskotte, *ibid.*, 151-52, asook weer die motto aan die begin van hierdie hoofstuk – uit *UDD I*, 92-93 (7 Januarie 1919). Oor Miskotte se verstaan van die sosialisme, sien ook De Kruijff, *HJC*, 160ff. en De Kruijff in gesprek met die Miskotte-kenner J.M. Hasselaar in De Kruijff, G.G. 1983. “Miskotte.” In *de Waagschaal*. Nieuwe jaargang 12 (no. 7/8): 204-13 (veral 205, 211).

¹⁵³⁰ *AED*, 191-93. Vgl. De Kruijff, *HJC*, 160. Sien die erkenning in *UDD II*, 456 (17 Mei 1934): “... ik ben socialist en toch echt christen, dat kan toch?”

Democratische Arbeiders Partij) in 1945.¹⁵³¹ Die beroering en teenkanting wat dit veroorsaak het,¹⁵³² het gelei tot 'n verklaring deur hierdie groepie predikante wat later sou lei tot 'n pamflet getiteld *Wat bezielt ze?*¹⁵³³. Dit was een van die belangrikste dokumente van die sogenaamde “Doorbraak”, 'n beweging wat ná die Tweede Wêreldoorlog ontstaan het en gekant was teen verdeeldheid in Nederland op grond van geestelike oortuigings asook teen opponerende Christelike partye; hulle het hulle beywer vir solidariteit in die Nederlandse volkslewe. Die rol van predikante en die Hervormde Kerk in hierdie beweging word ook weerspieël in die 1953-geskrif *Christen zijn in de nederlandse samenleving*, wat onder Miskotte se leiding opgestel is. Die idee van die Christen en die kerk as gestuurdes van een Here wat soms opposisie *teen* maar ook solidariteit *met* die wêreld vra, vorm ook die agtergrond van die tydskrif *In de Waagschaal*. Miskotte, soos gesê 'n stigterslid en die redakteur, het dié naam gekies om die doelwit daarvan te weerspieël:

“dat alles waarin en waartussen wij leefden bij wijze van waagstuk in Gods waagschaal geworpen moest worden, politiek en theologisch bedrijf, cultureel en letterkundig streven, ja wat niet al en wat al niet.”¹⁵³⁴

Onder Miskotte se redakteurskap is politieke en maatskaplike kwessies daarin gedebatteer, byvoorbeeld die Koue Oorlog, antikommunisme, kolonialisme¹⁵³⁵ en die naoorlogse herstel van Europa vanuit teologiese perspektief.¹⁵³⁶ Vir Miskotte self was ekonomiese kwessies en die lot van die arbeidersklasse altyd belangrik¹⁵³⁷, maar dit

¹⁵³¹ Vgl. C&S, 220-23, asook Miskotte se inleiding tot die publikasie oor sy eertydse kollega in Amsterdam, D. Tromp (1949. *Verbond tegen het lot: Gekozen en ingeleid door Dr. K.H. Miskotte*. Holland: Amsterdam, 17); IDW in *VW I*, 17; Van der Goot, Y. 1983. “In de Waagschaal: Yko Van der Groot in gesprek met Ds. K.H. Kroon.” *Rondom het Woord* 25 (2): 62-64 (62).

¹⁵³² Vgl. Kessler, *ibid.*, 9. Den Hertog & Neven wys daarop dat sommige mense uit Gereformeerde Nederlandse kringe selfs die tragiese dood van sy vrou en dogter gesien het as straf op Miskotte se aktiewe rol in die SDAP! – 1993. “Inleiding.” In Den Hertog, G.C. & G.W. Neven (reds.) *Miskotte: Hoofdlijnen van zijn theologie*. Kampen: Kok, 9-12 (11).

¹⁵³³ Volgens hierdie verklaring was dit tyd dat Nederlanders saamwerk “op grond van een concreet plan, dat niet de pretentie heeft, eeuwige beginselen te realiseren en dat utopisch of idealistisch naar uiterste verten streeft” en hulle [d.w.s., die predikante] dit erken dat die program van die SDAP “als bruikbaar uitgangspunt voor zulk een zakelijk streven” kan dien (aangehaal in De Kruijff, *ibid.*, 162). Vgl. *Uitkomst*, 99-100; De Wijer, *ibid.*, 311.

¹⁵³⁴ J. Winkler, aangehaal deur De Kruijff in *HJC*, 32.

¹⁵³⁵ Vgl. ook Miskotte se kritiek teen die koloniale bewussyn van die kerk self in sy drie lesings *De kerk in de kolonie*, wat hy in Haarlem gelewer het ná sy reis na Nederlands-Indië in 1937 (Touw, 1961, 32ff.).

¹⁵³⁶ Van der Meiden, W. 1995. “Miskotte en Europa.” In Monshouwer, D. et al. 1995. *Kornelis Heiko Miskotte (1894-1976). Brug tussen cultuur en theologie*. Kampen: Kok, 29-37 (29).

¹⁵³⁷ Vgl. *AED*, 195-96, waar hy uitvaar teen die “eigenlijke koning van onze tijd ... de geld-magnaat, de groot-industrieel, de trust; alle maatregelen zijn van hem afhankelijk, alle partijen dansen naar zijn pijpen, hij laat alle vlaggen voor *zich* wapperen, óók de oranjevlag, hij beijvert zich het volk

was nie die enigste politieke temas wat hom na aan die hart gelê het nie.¹⁵³⁸ Uit al die profetiese temas in die werk en lewe van Miskotte staan twee uit: sy verset teen die nihilisme (wat reeds in detail bespreek is in die afdeling oor die “bevinding van die bestaan”) en sy nog méér eksplisiete politieke verset teen die nasionaal-sosialisme. Vervolgens sal op laasgenoemde gefokus word as ’n voorbeeld par excellence van sy politieke bewussyn en aksie.

5.1.1 MISKOTTE SE VERSET TEEN DIE NASIONAAL-SOSIALISME

Miskotte erken dat sy polemieë met die nasionaal-sosialisme, die fascisme, die totalitêre mag van Nederland se besetters tydens die Tweede Wêreldoorlog en veral die antisemitisme waarmee dit gepaardgegaan het, van die vernaamste momente in sy teologiese loopbaan in Amsterdam verteenwoordig.¹⁵³⁹ Hierdie verset het verskillende vorme aangeneem.¹⁵⁴⁰ Tydens die Duitse besetting van Nederland was ’n predikingsapostolaat teen die besettingsmag ’n uiters gevaarlike vorm van verset. Dit is egter hierin dat Miskotte, soos inderdaad reeds vóór die uitbreek van die oorlog, uitgestaan het as profeet en – ooreenkomstig sy roeping as teoloog – dit gedoen het deur ’n “apostolaat van die pen” (sou ’n mens kon sê) in sy kritiek en ontmaskering van die Nazi-ideologie.

te bedwelmen deur de van hem afhankelijk kranten, door ’n herdenking van de mobilisatie, en duizenden ander verdovingsmiddelen. Het heilig zwaard van het profetisch woord is dus in déze tijd gericht tegen de gouden Slang, die alom gesteund door het militair geweld, als ware Antichrist, het geweten, de redelijkheid en het menselijk gevoel, door de stikgassen van zijn mateloze macht tracht te doden.” Vgl. ook *UDD I*, 192-95 (9 Augustus 1921), oor die onregverdigheid van kapitalisme, en *GE*, 18; *UDD II*, 78 (28 Junie 1931).

¹⁵³⁸ Hy reflekteer byvoorbeeld ook oor kernbewapening (vgl. *IDW* in *VW I*, 300-301) en die soeke na vrede – vgl. *UDD I*, 31-32 (Augustus/September 1917); *UDD I*, 155 (17 September 1920). Vgl. ook *UDD I*, 341 (17 Mei 1927), 352 (8 Julie 1927). Miskotte was jare lank lid van die Kerk en Vrede-vereniging in Nederland, asook die voorsitter van die sogenaamde Vredeskring in Meppel (*UDD I*, 20-21), en het by verskeie geleenthede gepraat oor die “kerk en die vredesvraagstuk” (vgl. Van der Velden, 1984, 155ff.). Sien ook *GE*, 18; Touw, *ibid.*, 16. In die aanloop tot die Tweede Wêreldoorlog het hy egter tydelik sy pasifisme getemper; hy waarsku byvoorbeeld sterk teen die moderne antimilitarisme, maar distansieer hom tegelykertyd van die radikale militarisme – Touw, 1961, 32; vgl. H.H. Miskotte, *ibid.*, 152. Sien *UDD II*, 238 (13 Junie 1932): “... sinds Hitler opkomst ben ik gaan twijfelen of het niet zéér, zéér gevaarlijk is van bewapening af te manen, en dat met geestelijke argumenten, met een beroep op het geweten en de christelijke verantwoordelijkheid.”

¹⁵³⁹ Miskotte, K.H. 1945. *Het onbeschrijfelijk gebeuren: Predikatie, bij het afscheid van de Ned. Herv. Gemeente te Amsterdam, gehouden in de Nieuwe kerk op 14 October 1945*, Amsterdam, 5.

¹⁵⁴⁰ Hoewel hier op Miskotte se geskrewe verset gekonsentreer word, noem Kessler ook dat Miskotte persoonlik betrokke was by die versteking van Nederlandse Jode teen deportasie deur die Nazi-besetters (*ibid.*, 24).

Miskotte was een van die weinige intellektuele wat vroeg reeds die gevaarligte sien flikker het in die opkoms van die nasionaal-sosialisme in Duitsland.¹⁵⁴¹ In 1933 hou hy 'n reeks lesings in Haarlem oor “Vragen van den dag” waarin hy die geestelike agtergrond tot die komende wêreldkonflik naspeur, die groeiende Duitse antisemitisme as pseudo-morfose van die afkeer van Christus tipeer.¹⁵⁴² In Februarie 1939 neem hy deel aan 'n debat op 'n kerkraadsvergadering in Amsterdam teen ds. L.C.W. Ekering, 'n lid van die N.S.B. (“Nasionaal-Socialistische Beweging in Nederland”). Daarin neem Miskotte sterk standpunt in teen Ekering se pleidooi vir 'n Nederlandse nasionaal-sosialisme.¹⁵⁴³

Tydens die besetting van Nederland was dit egter veral deur middel van die pen dat Miskotte sy verset teen die nasionaal-sosialisme sou voortsit. In 1940 stel hy 'n brief op namens die sogenaamde “Luntersche kring” (die uitvloeisel van 'n konferensie van predikante en enkele lidmate van die Hervormde Kerk te Lunterne, in Augustus 1940), gerig aan die Algemene Sinode van die Hervormde Kerk.¹⁵⁴⁴ Daarin word onder meer beswaar aangeteken teen en 'n beroep op kerklike leiers gedoen om aan gemeentede leiding te gee oor die onaanvaarbare voorkoms van antisemitiese propaganda, diskriminerende maatreëls teen Nederlandse Jode, die leë beloftes van die besettingsmagte dat die Nederlanders se geestelike vryheid gehandhaaf sal word, en die instelling van verpligte “arbeidsdienst” (waarvolgens Nederlanders verplig is tot werk

¹⁵⁴¹ Tot in 1932 het Miskotte by tye erken, met verwysing na die opkomende Duitse nasionaal-sosialisme, hoe ongeloofwaardig dit is dat “... in onze wereld, die een éénheid is en een overgevoelige eenheid, plaats zijn voor het provincialisme van een romantiek, een opstoften van primitieve waarden, waarin niemand, en minst van al het volk, geloven kan?” – *UDD*, 182 (27 Januarie 1932). Nietemin het hy egter óók alreeds in 1926 bely: “De angst voor de komende oorlog verlamt mij nog steeds” – *UDD I*, 295 (28 Maart 1926). Vgl. ook Miskotte se groeiende oortuiging oor die onafwendbaarheid van oorlog: *UDD II*, 39 (17 Januarie 1931), 269 (12 Desember 1932), 287 (10 Februarie 1933), 333 (1 Julie 1933), 428 (15 Maart 1934), 462 (27 Mei 1934), 473 (29 Junie 1934), 485 (2 Augustus 1934).

¹⁵⁴² Touw, 1961, 20. Antisemitisme was 'n raaisel wat Miskotte beide intens geboei het én 'n aspek van die Duitse nasionaal-sosialisme waarvan hy die grootste afkeer gehad het. In 1933 betreur hy, ná ontstellende gerugte van diskriminasie teen Duitse Jode, die feit dat soveel Nederlanders dit as blote Joodse propaganda beskou sonder om te besef dat dit noodsaaklikerwys uit die Nazi-ideologie voortvloei en dat hulle dus sodoende indirek die demokrasie verraai – *UDD II*, 304 (17 Maart 1933). Vgl. *UDD II*, 196 (6 Maart 1932): “Het is altijd wat vernederend tegen het antisemitisme te moeten strijden met een toornig, althans ernstig gezicht. Want het is zo dom, zo grenzeloos partijdig, zo blind in de zelfkennis en zo zonder verbeeldingskracht ten aanzien van de Genade”; vgl. *ibid.*, 456 (16 Mei 1934); *VV*, 12-13, 61-62; *KVZ* in *VW II*, 246ff.

¹⁵⁴³ Touw, 1961, 32, 35; *IDW* in *VW I*, 9-10; Stegeman, D. “Kiest u heden Wien gij dienen zult!” in Van Troostwijk, D., J. Beumer & D. Stegeman (reds.) 1994. “*WIJ WILLEN HET HEIDENDOM EEREN*”: Miskotte in de “*nieuwe tijd*”. Barn: Ten Have, 15-61 (17).

¹⁵⁴⁴ Die Luntersche kring het ook die sg. “Berichten-dienst” bedryf – 'n ondergrondse beweging wat berigte, artikels en gespreksdokumente versprei het wat kerklike verset teen die nasionaal-sosialistiese besetting kon stimuleer (Touw, H.C. 1946. *Het verzet der Hervormde Kerk*. Deel II. 's-Gravenhage: Boekencentrum, 551).

in Duitsland ter ondersteuning van die Duitse oorlogspoging).¹⁵⁴⁵ Twee jaar later, in 1942, het die Sinode inderdaad dié “arbeidsdienst” veroordeel ... maar enkele maande daarna in ’n omsendbrief laat blyk dat hulle met die besettingsmag tot ’n vergelyk oor die aangeleentheid gekom het. Weer het ’n omsendbrief met besware aan kerkrade uit die geleedere van die Luntersche kring verskyn, weer uit Miskotte se pen. Daarin word arbeidsdiens aan besetters ’n werktuig genoem van ’n wêreldbeskouing wat onversoenbaar met die Christelike evangelie is. Hierdie brief het tot ’n stroom briewe van beswaar aan die Algemene Sinode gelei.¹⁵⁴⁶

Reeds vóór 1940 het ’n paar Nederlandse teoloë egter ook, op inisiatief van dr. J. Koopmans, ’n aantal stellings geformuleer – *Wat wij wél en wat wij niet geloven* – wat in allerlei opsigte aangesluit het by die Barmen Teologiese Verklaring (1934). In aansluiting dáárby het Koopmans, dr. J.H. Kroon en Miskotte egter ook ’n vorm van “geloofsbelijdenis” saamgestel.¹⁵⁴⁷ Dit is onwettig gedruk en versprei onder predikante en gemeentes van die Hervormde Kerk. Die twaalf artikels van dié geskrif toon ook duidelike ooreenkomste met die Barmen Verklaring, maar was veel meer eksplisiet en in sterker taal gerig teen die destydse nasionaal-sosialistiese opset in Europa, veral die bestel in Nederland.¹⁵⁴⁸

In 1941 verskyn die onwettige pamflet, versprei via die netwerk van die Luntersche kring, *Betere weerstand*. Dit stel die sleutel tot beter weerstand teen die nasionaal-sosialisme as geleë in ’n grondige verstaan van die aard van die totalitêre staat.¹⁵⁴⁹ Miskotte het hierdie pamflet geskryf en tien duisende eksemplare daarvan is

¹⁵⁴⁵ Vgl. Touw, 1961, 47; Touw, 1946, 259-60 (259).

¹⁵⁴⁶ Ibid., 249-50; Touw, 1961, 39-40.

¹⁵⁴⁷ Vgl. Touw, 1946, 227-32; Touw, 1961, 37-38; De Jong, L. 1979. *Het Koninkrijk der Nederlande in de Tweede Wereldoorlog*. Deel 9. 's-Gravenhage: Nijhoff, 703-704.

¹⁵⁴⁸ Die dokument bevat o.m. die volgende uitdruklike verwysings na antisemitisme: “Daarom houden wij het antisemitisme voor iets veel ernstigers dan een onmenselijke rassendeologie. *Wij houden het voor een van de hardnekkigste en doodelijkste vormen van verzet tegen den heiligen en barmhartigen God, wiens Naam wij belijden*” (Artikel III, in Touw, 1946, 229). Daar word ook uitdruklik verklaar dat enige vorm van totalitêre bestel onaanvaarbaar is (Artikel V, ibid.), en verwys na die “anti-christelike leer, dat alle dingen aan het welzijn van het volk ondergeschikt gemaakt moeten worden” (Artikel X, ibid., 231). Hulle verwerp onomwonde so ’n owerheid se “anarchistiese tyrannie” en stel hulle oortuiging dat “[d]e ongehoorzaamheid aan zulk een overheid in de dingen, die het Woord van God ons verbiedt, is een verheerlijking van Hem, wien wij voor alle dingen gehoorzaamheid schuldig zijn. De christenen aanvaarden dan het lijden om des Evangelies wil” (Artikel XI, ibid.). Hulle verwerp ook die “doodelike dwaling, dat het Koninkryk van God alleen maar de ziel en de eeuwigheid raken zou, en dat welk ander rijk ook ons in beslag zou mogen nemen voor dit aardse leven” (Artikel XII, ibid., 232; telkens Touw se beklemtoning). Vgl. *IDW in VW I*, 11-12.

¹⁵⁴⁹ “Betere weerstand” in *GA*, 287-94 (291). Vgl. ibid., 292: “De totaastaat is niet alleen bedenkelijk en gevaarlijk, maar voluit onmogelijk, een wangedrocht van een god-vergeten denken.” Sien ook Touw, 1961, 37-38.

veral via plaaslike Hervormde pastorieë versprei.¹⁵⁵⁰ Toe daar in 1942 vanuit die geleedere van die Algemene Sinode 'n daadwerklike veroordeling van die nasionaal-sosialisme verskyn, het dit die vorm aangeneem van die sogenaamde “Herderlijke Schrijven II” – ’n omsendbrief wat met groot omsigtigheid aan predikante en kerkrade gestuur is vir bespreking. Ook dít is deur Miskotte opgestel.¹⁵⁵¹ Onder agt punte word nasionaal-sosialiste onder meer veroordeel as aanhangers van ’n ander god as dié van die Christendom¹⁵⁵²: die god van die werklikheid, bloed en bodem, wat die deugde van “hardheid” en trots vra in plaas van die Christelike deugde van sagmoedigheid en geduld. Ten slotte word verklaar:

“Het nationaal-socialisme moet als anti-Christelijk worden afgewezen door de Kerk. Al zijn er ook andere leeringen, stelsels en staatsvormen in strijd met het Evangelie, – de Kerk moet hier en nu haar woord spreken over het nationaal-socialisme.”¹⁵⁵³

Al hierdie arbeid van Miskotte vloei uiteindelik, in 1943, saam in ’n helder, kort en kragtige getuigskrif oor wat kon dien as basis vir gesprek oor wat noodsaaklik is vir die kerk om in daardie tydvak te bely: *Wij gelooven en belijden* ... Miskotte het dit geskryf op versoek van die Hervormde Kerk se werkgroep oor “Kerk en Gemeentebou”. Dit het terselfdertyd as basis gedien vir die sogenaamde “Doornse Stellingen”, wat aanvaar is op ’n konferensie in Doorn – hierdie keer bygewoon deur verteenwoordigers van verskeie kerklike groeperings. Dit was nie ’n nuwe, addisionele geloofsbelydenis nie, maar ’n poging om op ’n aktuele wyse hulle geloof te bely binne die konteks van die tyd. Hierdie geskrif was nóg duideliker as die voriges verwant aan die Barmen

¹⁵⁵⁰ Touw, 1946, 222-27 (222 – die inleidende gedeelte tot die geheel van die pamflet, wat ook hier weergegee word). De Jong, *ibid.*, 702.

¹⁵⁵¹ Miskotte het dit gedoen in sy hoedanigheid as sekretaris vanaf 1941 tot 1945 van die sinodale “Comissie voor Bijzondere Herderlijke Zorg”, wat eintlik ’n skuilnaam was vir ’n kommissie wat hulle moes toelê op die geestelike bearbeiding van Nazi-simpatiseerders onder predikante en gemeentelede (Touw, 1961, 39).

¹⁵⁵² Hierdie dokument was volgens Touw uitsonderlik omdat dit ’n eietydse, amptelike Europese kerkdokument oor die nasionaal-sosialisme was en “[h]et ... nieuwe en verassende was allereerst al, dat hier het nationaal-socialisme gezien en beoordeeld werd als religie, als geloof, als godsdienst, met een eigen belijdenis, een eigen gebod, een eigen eredienst en eigen van alle strevingen en strekkingen van het nieuwe geloof worden hier voorzien en voor oogen gesteld, zoals nimmer tevoren. En misschien was het meest verbazingwekkende voor velen dat hier dit nieuwe geloof werd beschreven als het levensgevoel van den natuurlijken mensch, het heidendom, dat in ons aller gevaarlijk is, en alleen door het geloof overwonnen kon worden” (1961, 118). Vgl my bespreking van Miskotte se *Edda en Thora* hier onder, asook De Jong, 1197ff.

¹⁵⁵³ Touw, *ibid.*, 114ff.

Verklaring, met 'n Christologiese fokus – sewe stellings oor die betekenis wat Christus se drievoudige amp vir dié tydvak inhou.¹⁵⁵⁴

Volgens Touw was daar wat die teologie in Nederland betref (anders as in Duitsland) in die jare vóór en tydens die Tweede Wêreldoorlog, binne die kerk sowel as aan teologiese fakulteite van Nederlandse universiteite, nie eintlik pogings om 'n teologiese grondslag aan die nasionaal-sosialisme te verleen nie – hoewel daar tog twee of drie onsuksesvolle pogings was. En “tot een diepgaande, principiële analyse en bestrijding van de heidensche ideologieën in de Nederlandsche theologie [het ook] weinig gekomen”.¹⁵⁵⁵ Een uitsondering hierop was 'n werk van Miskotte, *Edda en Thora: Een vergelijking van germaansche en israëlitische religie* (1939). Suurmond beskryf hierdie werk as “een groot theologisch essay in een politieke context”¹⁵⁵⁶, en volgens De Jong was dit 'n “theological and cultural Alarm”¹⁵⁵⁷.

In hierdie werk tref Miskotte 'n fenomenologiese vergelyking en gee hy 'n diepgaande analise van die vernaamste godsdienstige voorstellings van die Tora en die Edda (dit verwys na 'n Oud-Germaanse versameling gedigte wat teen die begin van die vorige millennium in Ysland verskyn het en in ongeveer 1200 ook in verhaalvorm gegiet is). Miskotte gebruik die term “Edda” in die betekenis van “Gestalt” om die “Nordiese” of “Ariese” lewensgevoel aan die hand van hierdie mites weer te gee. Op dieselfde wyse is die Tora, een van die basisdokumente van die Christelike geloof, ook nie net die vyf boeke van die Pentateug nie, maar die basis van 'n lewensbeskouing – 'n andersoortige “Gestalt”, wat dáárop gebaseer is.¹⁵⁵⁸ Hoewel Miskotte erken dat daar ooreenkomste tussen die Edda en die Tora is,¹⁵⁵⁹ was sy doelwit juis om te wys dat dié twee onversoenbaar is. Hierdie onversoenbaarheid bespreek hy aan die hand van

¹⁵⁵⁴ Vgl. Touw, 1961, 40-41; De Jong, *ibid.*, 1201.

¹⁵⁵⁵ *Ibid.*, 308.

¹⁵⁵⁶ Zuurmond, R. 1994 “Gebruik je verstand.” In Van Troostwijk, D., J. Beumer & D. Stegeman (reds.) *“WIJ WILLEN HET HEIDENDOM EEREN”*: Miskotte in de “nieuwe tijd”. Baarn: Ten Have, 107-25 (107).

¹⁵⁵⁷ De Jong, P. 1992. “Miskotte’s timely perspective of the religious dimension of the Nazi-ideology.” In Colijn, G.J. & M.S. Littell (eds.) *The Netherlands and Nazi genocide*. Papers of the 21st Annual Scholars Conference. Symposium series Vol. 32. Lewiston/Queenston/Lampeter: Edwin Mellen, 31-52 (33).

¹⁵⁵⁸ *ET* in *VW* 7, 39.

¹⁵⁵⁹ *ET* in *VW* 7, 40-42. Soos die Tora, bely die oudste Edda-tradisies byvoorbeeld 'n “vormlose” Godsbegrip. Die Germane sowel as die Jode sien hulleself as spesiale, uitverkore volke met 'n spesiale roeping, wat staan teenoor “die wêreld”. Albei deel die gevoel dat mense hulle as “anders” beskou, wat lei tot gevoelens van isolasie. Albei het 'n sterk historiese bewussyn en druk hulleself eerder uit i.t.v. tyd as ruimte, i.t.v. musiek eerder as beelde; dus i.t.v. gehoor eerder as sig. Albei konsentreer op dade eerder as askese. Albei het vae voorstellings van die hiernamaals. Daar is ook nog ander ooreenkomste.

verskille, byvoorbeeld in hulle siening van die skepping, deug, die bese, die geskiedenis, die eskatologie en die hiernamaals.¹⁵⁶⁰ Miskotte kom tot die gevolgtrekking dat die Duitse volk se lojaliteit steeds verskeur word tussen hierdie antieke mite en die Joods-Christelike tradisie¹⁵⁶¹ – en dat hulle die oplossing hiervoor soek in sinkretisme. Een van die duidelikste pogings hiertoe, van owerheidsweë sowel as dié van die Duitse kerk, sien Miskotte in die Nazi-ideologie.¹⁵⁶² Hy doen daarom ’n beroep vir ’n “skeiding van die geeste”: vir ’n keuse tussen Edda en Tora, tussen heidendom en Israel, en daarmee saam tussen die nasionaal-sosialisme en die Christelike geloof.¹⁵⁶³ Hierdie boek van Miskotte was een van die duidelikste profetiese standpuntinnames in Nederland teen die nasionaal-sosialisme¹⁵⁶⁴ en die antisemitisme daarvan¹⁵⁶⁵. Die grondoortuigings oor die godsdienstige aard van die nasionaal-sosialisme wat daarin ontmasker is, sou (soos ons gesien het) telkens weerspieël word

¹⁵⁶⁰ Ter illustrasie kan gewys word op die volgende verskille tussen die Edda en die Tora: Volgens die Edda het alles wat die skepping betref, ook die gode, uit chaos ontstaan en is dit gedoem om uiteindelik tot chaos terug te keer – iets waarteen voortdurend geveg moet word; hierteenoor ontmoet ons in die Tora ’n almagtige en regverdige Skepper- en Onderhouergod (*ET* in *VW* 7, 53ff.). In die Edda lei die geloof in die toeval, die oppermag van die noodlot en ’n sikliese verstaan van die geskiedenis tot gevoelens van hulpeloosheid; daarteenoor staan die Verlossingsgeskiedenis se sinvolle, Godgerigte siening van die geskiedenis (*ibid.*, 142ff.). In die Edda staan die deugde van moed en dapperheid voorop: Tor “filosofeer met die hamer” (*ibid.*, 242). ’n Mens se eer hang af van oorwinning in oorlog eerder as die betroubaarheid van jou woord – lg. kan gebreek word as omstandighede dit sou vereis. Daar is geen plek vir sonde en skuld nie – dit word simptome van fisieke agteruitgang genoem. Hierteenoor is die aartsvaders feilbare mense, regverdig omdat hulle só verklaar word deur God. Christus is geen Nordiese held nie; sy deugde is Tora-geïnspireerde naasteliefde en regverdigheid (*ibid.*, 194ff.).

¹⁵⁶¹ *ET* in *VW* 7, 340ff.

¹⁵⁶² *ET* in *VW* 7, 364ff. Vgl. *UDD II*, 342 (1 September 1933): “Uit de boodschap van Hitler op het 5^e Nazi-partijcongres te Neurenberg: ‘Wij wensen het duitse volk een oneindig aards bestaan en geloven door onze strijd daarvoor slechts het bevel van onze Schepper op te volgen, die in het innerlijke van elk wezen de drang naar zelfbehoud legde.’ De theologische (!) waanzin van deze laatste zin is schier te menigvuldig om nog te analyseren.” Vgl. *IDW* in *VW I*, 59, asook Beumer, J. 1994. “Verkenningen in grensgebied.” In Van Troostwijk, D., J. Beumer & D. Stegeman (reds.) *“WIJ WILLEN HET HEIDENDOM EEREN”*: Miskotte in de “nieuwe tijd”. Ten Have: Baarn, 169-91 (179): “[Miskotte hou die nasionaal-sosialisme voor as] een fatale vermenging van puur heidendom (germaans nazisme) en ‘christelijk’ denken. *Edda en Thora* is één groot pleidooi om tegen deze rampzalige vergissingen te waarschuwen.” Vgl. ook De Kruijf & Biezeveld, *ibid.*, 18; De Kruijf, *HJC*, 157ff.

¹⁵⁶³ *ET* in *VW* 7, 385ff. Vgl. *ibid.*, 394: “De scheiding der geesten moet verhaast worden. Klarheid is noodig, keuze, consequentie, trouw. Vooral ook met het oog op het syncretisme, waarvan we boven zeiden, dat het juist in de *kerkelijke* wereld nog voortgeteert.” Vgl. ook Stegeman, *ibid.*, 19.

¹⁵⁶⁴ Die eerste uitgawe van *Edda en Thora* is vinnig uitverkoop, en die besettingsmag het dit dadelik tot verbode literatuur verklaar – Vreekamp, H. 2006. “Edda en Thora.” In Dekker, W., C.G. den Hertog & Tj. de Reus *Het tegoed van K.H. Miskotte: De actuele betekenis van zijn denken voor de gereformeerde theologie*. Zoetemeer: Boekencentrum, 121-38 (121).

¹⁵⁶⁵ Vgl. *ET* in *VW* 7, 379: “Wie het antisemitisme bij benadering begint te verstaan, die ziet daarin samengestuwd eeuwen verzwegen afval, het leed van de tweespalt in duizenden harten, de naweeën van het syncretisme, de diepste oorzaak waarom men zich niet uit kan drukken in daden, zulke daden. – Het antisemitisme is in wezen, juist nu het zegt geen religieuze vervolging maar een biologisch-politieke consequentie te zijn, niets anders dan een grenzelooze, veel te lang verzwegen haat tegen den God der Thora, die ook die God der kerk is.”

in die destydse versetliteratuur uit Nederland waarin Miskotte 'n aandeel gehad het. Dit was, in Herzberg se woorde. “voor zoveel Joden een bron van kracht in alle kommer”¹⁵⁶⁶.

Miskotte se profetiese stem teen die nasionaal-sosialisme het ook ná die oorlog voortgegaan.¹⁵⁶⁷ Wat hy anoniem met sy pen kon doen, kon hy egter nie tydens die oorlog op dieselfde skaal in sy prediking doen nie.¹⁵⁶⁸ Waar hy dit wel hard en duidelik in die prediking kon doen, sien ons byvoorbeeld tydens die dankdiens ná die bevryding van Nederland op 9 Mei 1945 in die Nieuwe Kerk in Amsterdam: sy bekende preek *Gods vijanden vergaan* (met Ps. 92:10 as teksvers). Hierin stel Miskotte dit duidelik dat, hoewel 'n mens jouself “tien keer” moet bedink voordat jy jou eie nasionale vyand ook as Gód se vyand beskou, dit in die geval van die Nazisme inderdaad waar was. Hierdie vyand was nie net vir Nederland 'n bedreiging nie; dit wou ook vir Israel – en daaragter, die God van Israel – uitwis.¹⁵⁶⁹

Soos reeds genoem, is sy stryd teen die nasionaal-sosialisme maar één van die instansies van Miskotte se profetiese stem. Daar is in paragraaf 5.1 hier bo ook na ander voorbeelde verwys. Sy stryd teen die nasionaal-sosialisme en die nihilisme bly egter die duidelikste en bes gedokumenteerde voorbeelde daarvan. Eersgenoemde is hier in meer detail bespreek omdat dit die ooglopende *politieke* een van die twee is en omdat daar reeds uitvoerig na Miskotte se polemieë met die nihilisme verwys is (in paragraaf 4.2.1.4.b hier bo). Hoewel Miskotte nie die enigste teoloog was wat in opstand teen die Nazisme gekom het nie – die vergrype daarvan was immers ook vir baie van sy tydgenote skreiend – was hy in Nederland 'n leidinggewende stem in die bewusmaking van die onaanvaarbaarheid daarvan, juis omdat hy die toon aangegee het

¹⁵⁶⁶ Herzberg, A.J. 1985. *Kroniek der Jodenvervolgung: 1940-1945*. Amsterdam: Querido's, 37.

¹⁵⁶⁷ Die afgeweerde bedreiging van die nasionaal-sosialisme sou ná die oorlog steeds by Miskotte spook. Hy noem pertinent dat deel van die rasionaal agter die verskyning van *In de Waagschaal* was om “iets vast te houden van het ontzaglijk conflict der geesten, waar wij door de religieuze waanzin der nazi's in geworpen waren, iets van een tijd, waar alles letterlijk alles in de waagschaal lag” (in Tromp, 1949, *ibid.*, 18). Vgl. Van der Meiden, *ibid.*; Miskotte se lesingreeks in Junie 1945, kort ná die bevryding van Nederland: *Voorlopig balans van de oorlog* (*IDW in VW* 1, 16); vgl. ook *IDW in VW* 1, 124-25, 392-95. Vgl. ook sy essays van jare later in die joernaal *Wending*, “Portret van de antisemiet” (*VW* 9, 16-24) – met verwysing na Sartre se essay *Réflexions sur la question juive* (1946) – en “Werfels bekering” (1966), *VW* 9, 119-29, veral 124-25).

¹⁵⁶⁸ Vgl. egter bv. Miskotte se erkenning in 'n gebed tydens 'n erediens dat “wat er aan onze medeburgers, naasten en broeders uit Israël geschiedt, verbijstert ons” (aangehaal in *GE*, 31). Sien ook *VW* 3, 23.

¹⁵⁶⁹ Vgl. *Gods vijanden vergaan: Predikatie uitgesproken in de dankdienst bij de bevrijding van Nederland, in de Nieuwe Kerk te Amsterdam, op Woensdag 9 Mei 1945 te 10 uur*. Amsterdam: Ten Have, 10, 15-16, 25-26.

in die *teologiese* interpretasie en beoordeling daarvan. Hoewel die mistieke onderbou van sy Nazi-kritiek nie so duidelik is nie, is dit nie van mistiek ontdaan nie. Dit hou naamlik ook verband met sy polemieë met die nihilisme en die vierde mens – Miskotte se bewussyn van die stryd van sy nihilistiese naaste en die vierde mens in hulle ervaring van God se afwesigheid, selfs God se “dood”, is uitgewys juis as een van dié plekke vir Miskotte van ’n bevindelike (mistieke) ontmoeting met God. *Edda en Thora*, Miskotte se bekendste teologiese ontmaskerende werk oor die Nazi-ideologie was dan ook nie uitsluitlik op die bekamping van nasionaal-sosialisme gemik nie; dit hang inderdaad saam met sy kommer oor die nihilisme. In ’n latere werk wat eksplisiet met laasgenoemde onderwerp omgaan, *Als de goden zwijgen*, bou hy voort op die fenomenologiese metode in *Edda en Thora* – maar dan spesifiek binne die konteks van die groeiende bedreiging van die nihilisme. In die voorwoord tot ’n heruitgawe van *Edda en Thora* skryf Miskotte dan ook dat hierdie boek as basis gesien moet word “... voor wie krachtig positie wilden kiezen tegen het monster van dat Nihilisme; men zegt: gevangen in het een licht geweest en bij de ondergedoken joodse medeburgers ging het van hand tot hand, van zolder naar kelder of alkooft”.¹⁵⁷⁰

Vervolgens, ná hierdie oorsig oor Miskotte se politieke/profetiese betrokkenheid en aksie, word in groter detail besin oor die vraag wat so pas aangeraak is: Hoe hou Miskotte se politieke/profetiese aksie *verband* met *bevinding*?

5.2 Die verhouding tussen kennis, geloof, bevinding en politieke/profetiese aksie

Uit die bespreking onder paragraaf 4 hier bo het dit duidelik na vore gekom dat bevinding vir Miskotte geen terugval is in die godsdienstige ervaring van ’n innerlike wêreld waardeur ’n mens uit jou eie konteks en wêreld weggeruk word om God alleen te aanskou nie. In een van die motto’s tot hierdie hoofstuk praat Miskotte dan ook van Henog as voorbeeld van bybelse mistiek. Dit wys juis dat dit nie verstaan moet word as gerig op “versinking” (in God via die self) nie, maar “ten diepste [ten bate] van de

¹⁵⁷⁰ *ET* in *VW* 7, 423. Vgl. Bakker, “Om de Naam/om het leven”, 113. De Kruijf onderskei ook in hierdie opsig by Miskotte tussen ’n tweërlei nihilisme: as leegte en as vitalistiese volheid. Laasgenoemde word gesien as volop aanwesig in nasionaal-sosialisme (De Kruijf, *HJC*, 166-67). Vgl. ook IJkema (ibid., 28-32, 55ff.), oor Miskotte se interpretasie van die verband tussen die resepsie van Nietzsche en die Duitse nasionaal-sosialisme in *Edda en Thora*. Vgl. ook weer Miskotte se siening van die nihilisme as die uiterste konsekwensie en “bankroetskap” van die natuurlike teologie (par. 4.2.1.4.b hier bo), en sy teologiese interpretasie van die nasionaal-sosialisme as vorm van natuurlike teologie in die pamflet *Betere weerstand*, wat hier bo vermeld is.

wereld en niet ten bate van den groei van den eigen ziel”¹⁵⁷¹. In ooreenstemming met sy negatiewe siening van mistiek as ontvlugting uit die werklikheid, sê Miskotte dan ook dat hy daarom nie ’n mistikus wil wees nie – omdat “God is zoals Jezus is, [en] eist consequenties in het dagelijkse en in het politieke leven”¹⁵⁷². Vanuit die talle voorbeelde van die “bevinding van die bestaan” wat bespreek is, is dit duidelik dat bevinding nie net ’n kwessie van godsdiens is nie, maar ook van “kultuur”: van kennend en skeppend staan in die midde van en deur die wêreld heen. Bevinding moet daarom ook in verband gebring word met die politiek, juis omdat vir Miskotte “[d]e bevinding het gehele leven [omvat]: de beleving van schuld en verzoening, het ervaren van de reddende hand Gods, de verborgenheid Gods, de liefde, *de politiek*, de natuur, het gezin, de naaste, de angsten – alles”¹⁵⁷³. As sulks kan De Kruijf dan ook verklaar: “Bevinding en politiek horen bij elkaar. En dat is Miskotte ernst.”¹⁵⁷⁴ Vervolgens word gelet op ’n paar teologiese werke van Miskotte waarin dit ten beste na vore kom.

’n Goeie plek om te begin, is by Miskotte se siening van geregtigheid. Volgens hom het geregtigheid in die Bybel nie die aard van ’n skerp vonnis nie, maar van goedheid, mildheid: “van zegepralende macht, die de zaken ontwart, die het verstarde ontgooien doet en die de verborgen wezenskracht van de dingen aan de dag brengt”¹⁵⁷⁵. In die Bybel is geregtigheid “gelykluidend” met die genade, die noodsaaklike keersy daarvan, omdat geregtigheid – soos genade – kom vanaf die God wat ons in sy openbaring ontmoet, ons tegemoet tree. Geregtigheid as keersy van die genade is ’n mag wat die hart verheug, wat nuwe glans verleen aan die mense se arbeid en nuwe veerkrag aan vermoeide pioniers wat wankel onder die aanslag van vertwyfeling. Die inset tot geregtigheid vir almal, vir politieke betrokkenheid, word gedra deur die vreugde en dankbaarheid oor God se genade en regverdigheid.¹⁵⁷⁶ Gedagtig aan die

¹⁵⁷¹ GA, 26.

¹⁵⁷² UDD II, 238 (13 Junie 1932); vgl UDD II, 379 (4 Desember 1933).

¹⁵⁷³ De Kruijf, G.G. “Bevindelijke theologie II.” *In de Waagschaal*. Nieuwe jaargang 4 (no. 3): 60-62 (62) [my beklemtoning – LDH].

¹⁵⁷⁴ De Kruijf, G.G. “Bevindelijke theologie III.” *In de Waagschaal*. Nieuwe jaargang 4 (no. 5): 86-89 (88). Vgl. FIV, 34; IDW in VW I, 173-74.

¹⁵⁷⁵ IDW in VW I, 41.

¹⁵⁷⁶ Ibid. Oor die verband tussen geregtigheid en dankbaarheid, vgl. *ibid.*, 43. Dit gaan naamlik oor: “Hem te danken voor het wonder van het eigensoortig mensenleven, doch Hem bovenal te danken daarvoor, dat Hij ons zo nabij gekomen is, dat Hij door het opnemen van ons mensenleven, in de aanneming van onze natuur ons getoond heeft, hoe *Hij* genade, maar ook (daar er geen genade is, tenzij dan met recht gepaard) hoe Hij gerechtigheid verstaat” [Miskotte se beklemtoning]. Vgl. KB, 260-61: “... *wij zijn geholpen om te helpen*. Welverstaan niet zoals piëtisme en het Leger des Heils zei: ‘gered om te redden!’ Wij kunnen niemand redden, of behouden en al zijn wij gered, behouden, het geeft ons geen volmacht om een ander mens te redden uit de verlorenheid voor God – maar wat wij kunnen, daartoe vermaant de apostel ons met des te meer nadruk: wij kunnen

beskrywing van bevinding as 'n bemiddelde ontmoeting met God in paragraaf 4, is dit te verstane dat Miskotte kan sê: "... geluk is de ontmoeting met God in het Ogenblik ... Geluk is de Omhelzing van de Vader, één hoogmoment voluit te voelen en genoeg bijwilen om dagen op te teren."¹⁵⁷⁷ Oor die verband tussen hierdie ervaring van die ontmoeting en ons eie optrede twyfel Miskotte ook nie:

"Wie wijd werd in het Ogenblik van het geluk, die keert terug in het leven met de bede en de drang om voor alle mensen het bescheiden deel te veroveren, met de rechtvaardigheidszin ... aan allen *gelijke levenskansen* wil zien gegeven ... Merkwaardig, wie zogenaamd 'gelukkig' is, ... wie het heilig geluk, het Ogenblik, de Ontmoeting met de Vader, nu en dan beleeft, *die* wordt een strijder voor sociale rechtvaardigheid."¹⁵⁷⁸

Ook elders lê Miskotte klem op ons ontmoeting met die regverdige God en ons eie dade van geregtigheid. In die bespreking oor bevinding en Miskotte se "metode van die Naam" is telkens daarop gewys dat, wanneer God Homself openbaar, Hy dit in die geskiedenis doen, in woord en daad. In *AGZ* lê Miskotte veral op hierdie daadkarakter van God se ontmoeting met die mens klem: "Hij [God] geeft zich in zijn 'asah' (doen), Hij wordt ontmoet in zijn 'maäseh' (daad)."¹⁵⁷⁹ Volgens Miskotte kan die Ou Testament se boodskap onder twee punte saamgevat word: God regeer, en God is geregtigheid. Wanneer die Ou Testament sê dat God "regeer", word bedoel dat Hy handel – in *besondere/spesifieke* handeling, waarin God Homself ín die wêreld ván die wêreld onderskei. "Regeer" is nie dieselfde as "almag" – om álles wat geskied, te verrig het – nie. Dan sou die wêreldgeskiedenis as sodanig heilige geskiedenis gewees het en die feitelike politieke magstrukture in die samelewing as sodanig "die woning van die Allerhoogste" gewees het. God se dade is egter spesifieke dade: van bevryding (*jesoet*), regsgedinge (*tsadakot*), die betoning van guns (*chasidim*). Dáárom is God se "mag" nie die een of ander abstrakte vermoë of moontlike handeling nie, maar die *daad*-werklike,

helpen, omdat wij geholpen zijn. Dat is het kenmerkende van de verhouding van geloof en werken, van de werken (het geleefde leven) die bij het geloof behoren; een hartstocht om te helpen is voor alle christenen kenmerkend" [Miskotte se beklemtoning]. Sien ook *KB*, 222; *VW*, 207ff.; *VW* 3, 314.

¹⁵⁷⁷ *AED*, 221.

¹⁵⁷⁸ Ibid., 222. Vgl. *KVZ* in *VW* 11, 26: "In de Bijbel wordt van *tweërlei* 'dienen' gesproken. 'Cultisch' en 'ethisch', in de eredienst en in het dagelijks leven, in de lof Gods en in de dienst ... aan de náaste? neen! wederom, allereerst en wezenlijk, in de dienst Gods, die de naaste ten goede komt."

¹⁵⁷⁹ *AGZ* in *VW* 8, 218. Vgl. ook Den Heijer, *ibid.*, 32ff.

feitelike uitoefening van mag op sý manier, ooreenkomstig sý aard en sý doel.¹⁵⁸⁰ Só leer ons dat “God-zelf de gerechtigheid is en de gerechtigheid eist en de gerechtigheid brengt”¹⁵⁸¹. En so ook “... vraagt Hij van zijn volk geen gedachten, gevoelens, beginselen, idealen, maar daden.” Politiek is daarom die doen van daade wat ’n “schepselmatige weerglans” is van wat God doen. “Politiek leeft uit de chokmatiese drang, tot daden over te gaan, concrete, maar *bijzondere* daden van gerechtigheid.”¹⁵⁸² Omdat hierdie daade van God ook daade van sorg is, is politiek “zorg voor mense, zorg voor die orde van die mense, sorg voor die institusie, dat nu eenmaal ons lewe is, sorg voor die eenheid en zin en die zingeving ... in die saamenlewe”¹⁵⁸³. Dus: Vanuit dit wat ons van God *ken* – *vanuit* sy openbaring aan ons, in sy daade van geregtigheid, verlossing, ontferming en genade – en soos dit deur ons *geglo*¹⁵⁸⁴ word as geloofskennis en *beleef* word in die werklikheid van ons bestaan, word ons opgeroep om self “weerglans” te wees van God se daade van geregtigheid; ook in ons politieke bestaan.¹⁵⁸⁵ In sy preek “Quasi soeken en echt vinden” sê Miskotte dan ook dat die grond van ons onrustigheid nie lê in ons soeke na God nie, maar in Gód se soeke van

¹⁵⁸⁰ AGZ in *VW 11*, ibid. [Miskotte se beklemtoning]. So ook is vrede, byvoorbeeld, nie ’n “gevoel” nie maar uiteindelik ’n *politieke werklikheid* (ibid., 220). Vgl. Van der Velden, 1984, 159 m.v.n. Miskotte se preek “Een andere stem” (oor vrede): “God zegt inderdaad, Ik leef, verzorg, koester de gerechtigheid, maar niet zonder de mensen.”

¹⁵⁸¹ *IDW* in *VW 1*, 41. Vgl. *TV*, 16, waar Miskotte sê dat die mensdom, as skepsels *van God*, in hulle *bestaan* moet antwoord op hulle *ontstaan*; anders ontken hulle die voorveronderstellings van hulle bestaan.

¹⁵⁸² AGZ in *VW 8*, 217. Vgl. *GA*, 26: Soos Henog “met zijn wandel de wereld veroordeeld”, het Noag dit gedoen met die *bou* van die ark. Vgl. ook *GA*, 335, waar Miskotte die barmhartiges, die vredemakers en dié wat dors na geregtigheid loof as profete – selfs in hulle vervolging, want: “Zoo spreekt Christus in Zijn profetisch ambt, zoo leert Hij ons ...” Vgl. *VV*, 251: “Zie, hiermede zijn wij genaderd tot het geheimenis van het Evangelie: het apriori Gods, het wonder dat Hij ons vóór geweest met zijne scheppende en herscheppende Daden ... juist dáárom moet en kan en zal ons leven dáád zijn, omdat Gods leven, Gods openbaring dáád is, genade-daad, verkiezende, scheppende en herscheppende daad.”

¹⁵⁸³ Miskotte aangehaal in Van der Velden, 1984, 160.

¹⁵⁸⁴ Vgl. *KVZ*, 161, oor geloof wat ons bestaan kwalifiseer en oor *daade* wat nie ’n toevoeging tot ons geloof is nie, maar ’n *saak van die geloof self*. Vgl. Van der Velden, 1984, 215.

¹⁵⁸⁵ Vgl. AGZ in *VW 1*, 217; *MM*, 32; *MV*, 121: “... de profeten rukken ons los van die fatale machtsidentificatie tussen geschiedenis = politiek en vorstenbeleid = Gods wil; die leiding en regering Gods kan nooit een algemene religieuse waarheid zijn, ze wordt alleen in Israël gekend en aan de heilige geschiedenis als ‘dialogisch mysterie’ onderkend. Slechts bij *overdracht en toepassing* van deze bijzondere kennis op de algemene ontwikkeling der dingen spreekt het geloof van een goddelijke regering over alle dingen” [Miskotte se beklemtoning]. Vgl. verder *MV*, 121, asook bv. *KVZ*, 237 – oor die owerheid: “De wijze, waarop sommige theologen de normen ter beoordeling van wat *rechte* owerheid is, willen afleiden door *analogieën* te zoeken tussen Gods handelen in *Christus* en het handelen van de owerheid ... deze visie schijnt ons een eenvoudiger en rijker inhoud aan de roeping der owerheid te geven ... Het is een weg waarop men de Christus-regering vindt in het *gehalte van gelijkenis*, eigen aan de feitelijke en geldige orde. Het gaat bij die owerheid om het beeld en die gelijkenis van Christus’ hand, die is uitgestrekt om te regeren, te helpen en te straffen, om te genezen en te bewaren” [Miskotte se beklemtoning].

óns – en in ons gevind-word deur Hom in sy openbaring.¹⁵⁸⁶ En dít is ook die bron van ...

“ons uittrekken in het harde leven, in het droge bedrijf, in de druk van tijd, om te vinden wat nu hier, in de concrete verhoudingen, waarin wij gesteld zijn, van ons gevraagd wordt ... En het kan – door genade! – geschieden met een enorme energie, met een liefde die lenig en vindingrijk maakt tot het uiterste, ten bate van den naaste! ... [I]mmers al de zielskracht en het heimwee, vroeger besteed om zogenaamd God te zoeken, al de energie, die we verspild hebben om de ups en down van onze stemmingen te dragen en te verwerken, komt nu vrij, zoekt naar werk, naar vruchtbare bezigheid en is bereid over te vloeien in de nood en moeite van anderen: God zorgt voor mij; ik moet mij de anderen aantrekken.”¹⁵⁸⁷

In die Ou Testament is “geregtigheid” daarom nie die een of ander idee van wat reg is nie; dit vind nie neerslag in die een of ander “principiële politiek” (politieke beginsels) nie. Miskotte noem dit ’n *deug* wat eie is aan God, en dít is:

“... de aandrift om de verhoudingen, van God en mens, van mens en mens, naar het grondpatroon van het verbond te realiseren. Dat betekent, dat deze zaak, om zo te zeggen, reeds van huis uit, van God uit, daadwerkelijk ‘politiek’ moet zijn; want er is geen verhoudingen, die niet het wezen en welwezen van de gemeente en het gemenebest aangaan.”¹⁵⁸⁸

In sy bespreking van geregtigheid as deug van God, van die feit dat God eerder *dade* van geregtigheid van sy volk vra as blote beginsels of ideale, sê Miskotte ook dat ons nie moet dink dat God geregtigheid “eis” nie, maar eerder dat Hy daartoe “toestem”, ons die vryheid verleen om politiek te “beoefen”.

“Wanneer we niet doordrongen zijn van de voorrang van het oorlof tot gerechtigheid boven het bevel, of liever zolang wij het bevel niet omgeven en gedragen weten door het oorlof, zal politiek ‘principiële’ zijn plus praktijken; zodra we dat andere zicht op deze heilige zaak krijgen, zal politiek gelovig-experimenteel en chokmatisch zijn.”¹⁵⁸⁹

¹⁵⁸⁶ *FIV*, 37-38.

¹⁵⁸⁷ *Ibid.*, 42.

¹⁵⁸⁸ *AGZ*, in *VW I*, 218. Vgl. Hulzebos, M. 1994. “Kwetsie: Mistiek.” In Van Troostwijk, D., J. Beumer & D. Stegeman (reds.). “*WIJ WILLEN HET HEIDENDOM EEREN*”: *Miskotte in de “nieuwe tijd”*. Baarn: Ten Have, 208-13 (212), m.v.n. *Edda en Thora*: “De deugd tot de naaste is uiteindelijk gegrond in de deugd tot Jahve: rechtvaardigheid in de Thora is gegrond in de verheerlijking van God.”

¹⁵⁸⁹ *Ibid.*, 219.

En ten diepste, beklemtoon Miskotte weer eens, gaan dit hier om 'n *geloofsaak*: “... vast te houden, dat God, juist *deze* God, *op Zijn wijze* regeert; het is een geloofsaak, de gerechtigheid, die Hem eigen is, te verstaan en de eis van gerechtigheid, die Hij stelt, te vervullen. Hij gaat altijd om JHVVH.”¹⁵⁹⁰

Die verband tussen bevinding, kennis van God, geloof en die beoefening van geregtigheid kom ook duidelik na vore in *Kennis en bevinding*, in Miskotte se interpretasie van Psalm 27 (in 'n essay getiteld “De enkeling en zijn strijd” met as subtitel “De zin van de dapperheid”).¹⁵⁹¹ Miskotte sê dat Psalm 27 duidelik gaan oor die bevinding “in de historie, in de biographie, in de omgaat, het is een *méégaan* in de curve van de messiaanse beweging, een opgenomen worden in de ervaring van een ander moment in de heilige oorlog”¹⁵⁹². Hierdie “meegaan met die messiaanse kurwe” kos stryd en 'n opwelling van moed; die “deurbraak” tot dapperheid is identies aan die *geloof*, aan die *geloofskennis*.¹⁵⁹³ Daar is in die vorige afdeling herhaaldelik uitgewys dat bevinding vir Miskotte ten diepste gegrond is in die kennis van God vanuit God, wat uitloop in die ervaring van *God se teenwoordigheid*. Wanneer die psalmis verklaar: “Die Here is my lig en my redder, vir wie sou ek bang wees? Die Here is my toevlug, vir wie sou ek vrees?”, dan doen hy dit – só skryf Miskotte – “nadat hij lang gekéken heeft, róngekeken en zich in zelfvervreemding had teruggetrokken uit het gewoel, om voor een tijd veilig te zijn”. Die uitdagende en dapper toon van die psalmis lê egter nie binne homself nie maar in Gód, wat sy lig en sy redder is:

“... de moed-om-te-zijn ligt in de kennis van het zijn, het wezen des Heeren. Dat Hij de eerste en de laatste is en Zich present stelt in het leven, in de geschiedenis, als God-met-ons, ook in het persoonlijke leven en in het drama van zijn negatieve ervaringen, (dat toch nooit een tragedie wordt, uiteraard niet kàn worden, zo waarachtig als de Heere God leeft) – daarom gáát het!”¹⁵⁹⁴

Die “Messiaanse mens” bevind hom-/haarself te midde van 'n “heilige oorlog”. Geloof, soos Israel dit verstaan het, word omring deur vyande; dit bly “nomadies”, word bedreig en op die verdediging geplaas. In die heilige oorlog word geveg om God, maar

¹⁵⁹⁰ Ibid.

¹⁵⁹¹ KB, 133-56.

¹⁵⁹² KB, 141.

¹⁵⁹³ KB, 133.

¹⁵⁹⁴ Ibid.

midde-in die stryd, plotseling, “in de onmiddellijkheid van de ervaring des levens”¹⁵⁹⁵ word ’n veiligheid ervaar wat uitstyg bo alle ander daaglikse ervaring:

“En die *veiligheid* is in wezen niet anders dan de *actualiteit* van het apriori: de Heer is mijn licht en mijn bevrijding, de Heer is mijn vesting, voor niemand heb ik te vrezen, waarom zou ik beven in de strijd waarin ik gewikkeld ben om Zijnent-wil? Daarom midden in het af- en aandeinen van de krijgskansen, daar kèren zij en blijken gelegenheden tot beleven van vrede en van geluk.”¹⁵⁹⁶

Te midde van die geweldige onsekerhede van die lewe word die Messiaanse mens ’n strydende nomade, eensaam, vervreem van die moederlike natuur en losgewring uit die vaderlike kultuur. Hy/sy is die voorwerp van voortdurende, kwaadwillige kritiek, word uitgewys as nonkonformis en latente revolusionêr. Maar dan, die Messiaanse mens tree nie net vreemd op nie, hy/sy is ook anders/vreemd, want hy/sy leef vanuit dit wat ander as leeg beskou en uit hulle eie bewussyn verdring het.¹⁵⁹⁷ Bakker vat die bevindelike strekking van hierdie interpretasie van Psalm 27 deur Miskotte as volg saam:

“[B]evinding bij Miskotte is een moment in de messiaanse weg, dwars door de wereld. Het gaat om een geborgenheid midden in de strijd. De contemplatie staat geheel in dienst van de praxis. De vrucht der bevinding is de dapperheid, de geestelijke moed om te zijn.”¹⁵⁹⁸

Een van sy werke waarin Miskotte die duidelikste praat oor die verhouding tussen mistiek¹⁵⁹⁹ en politiek, is *Messiaans verlangen: Het lyrisch werk van Henriëtte Roland Holst*. Roland Holst, met haar eksplisiete sosialistiese lojaliteite, was een van Miskotte se gunsteling- Nederlandse digters. Hy vat die essensie van haar werk só saam:

“... het messiaans verlangen, het binnenst begeren, het zicht op een gloednieuwe orde, het geloof in en de gehoorzaamheid aan het heil ener toekomst, dat, zoal niet het einde in volstreekte zin, dan toch voor ons mogelijk einde, ‘das mögliche Reich’ (Kant) beduiden kan.”¹⁶⁰⁰

¹⁵⁹⁵ KB, 142.

¹⁵⁹⁶ KB, 141.

¹⁵⁹⁷ Vgl. KB, 247: “... het *nonconformisme* is geen wet van buiten, maar een innerlijke noodwendigheid in Jezus Christus en Zijn verrijzenis.”

¹⁵⁹⁸ Bakker, N.T. 1984. “Bevinding en politiek bij K.H. Miskotte. I” *In de Waagschaal*. Nieuwe jaargang 12 (no. 21, 21 januari): 653-57 (654).

¹⁵⁹⁹ Vgl. bv. MV in VW 12, 30-31.

¹⁶⁰⁰ MV in VW 12, 19.

Miskotte kom tot hierdie samevatting deur sy naspeuring van die ontwikkeling in Roland Holst se vroeë werk.

Miskotte wys hoe sy in ongeveer 1902, met die publikasie van die gedig “De nieuwe geboort”, tot die volgende gewaarwording kom: “*Recht* is meer dan ‘positief recht’ en meer dan ideaal”¹⁶⁰¹. Sy werp haar via die sosialisme in die werkersklas se stryd om ’n nuwe samelewing. Saam met die oortuiging dat “een andere ... door gezonde rede te bouwen samenleving” noodsaaklik is, kom nie net Roland Holst se verwerping van die samelewing se kapitalistiese ekonomiese stelsel nie, maar ook van die “God” wat dié samelewing voorhou. Die sterk mistieke toon van haar heel vroegste werk, haar bewussyn van “de schoonheid der natuur ende stemming der ziel” word laat vaar en “[d]e droom der zelfverwerkelijking scheurt als een gordijn, van boven naar beneden. Aan zichzelf ontdekt, breekt het hart eigenhandig, en nu van afdoende, de tovering der mystiek”¹⁶⁰². Teen 1910 onderskryf Roland Holst massa-aksie sonder voorbehoud.

Dan egter volg die krisis: die skeuring van die sosialistiese party, kompromieë wat aangegaan word met parlementariërs – eertydse opponente. Roland Holst moet kies tussen “die warmte van broederskap” van die party en “die heilige klaarheid van die Droom”. Sy kies laasgenoemde, en “[n]u moet zij trouw zijn aan zichzelf en haar machtige maar koude bruidegom: de Idee”¹⁶⁰³. Te midde van dit alles bly die twyfel knaag. In haar “bloed en siel” bly die verlange, ’n “machtige erbarmen”, oor die mens wat sy/haar lewe as ondraaglik beskou: “[mense] *verlaten*, verlaten door de religie en de staat, door de poëten en de demagogen; overgelaten aan het ‘vrije spel’ der maatschappelijke krachten”¹⁶⁰⁴.

Dan: die “herstel” (1918), “de inkeer tot de diepte”¹⁶⁰⁵. Roland Holst se aggressiewe lewenshouding en geloof in die natuurlike ontwikkeling van ’n beter samelewing van groter gelykheid maak plek vir ’n nuwe bewussyn van die liefde, liefde wat sterker is as enigiets op aarde: “... weer fluistert de waarheid der mystiek uit alle windstreken van het wijde hart”. En dan word hierdie liefde die enigste waarde, die ware mag.¹⁶⁰⁶ Glimlaggend word afskeid geneem van die harde en koue teorieë, en die toevlug geneem tot ’n ander kennis – “om in te gaan tot de eeuwigheid die over waan

¹⁶⁰¹ Ibid., 37.

¹⁶⁰² Ibid., 38-40.

¹⁶⁰³ Ibid., 68.

¹⁶⁰⁴ Ibid., 46, 49-50.

¹⁶⁰⁵ Ibid., 80.

¹⁶⁰⁶ Ibid., 81.

en wijsheid der mensen regeert”¹⁶⁰⁷. Volgens Miskotte spreek hierdie bewussyn van Roland Holst van ’n lewensgevoel wat getrou is aan die bybelse Godsvoorstelling:

“... van de God die spreekt in daden en in daden antwoord wacht ... God leeft, nabij en bezig. God is – om zo te zeggen – niet boven ons, maar tussen ons: er hangt één licht te beven tussen ons, terwijl wij allen omsloten zijn van het grote wereldleed. En er is een stromen van beloften, dat tot ons van de grote verten spreekt, en wij hebben de purperen haat begrepen, hoe haar klotsende, ziedende kracht ons door wilde ravijnen mee wil slepen tot waar in ’t eind de witte Liefde lacht.”¹⁶⁰⁸

Nou is nodelose armoede van duisende of die wrewel teen die onredelikheid van die maatskaplike orde nie meer die bron van ontsteltenis van Roland Holst se gemoed nie, maar die lyding onder ’n liefdelose bestaan.¹⁶⁰⁹ Dit is ook hier waar Miskotte by Roland Holst sien hoedat mistiek en sosiale aksie kan saamgaan,¹⁶¹⁰ sodat hy van haar

¹⁶⁰⁷ Ibid., 81. Vgl. ook *HH*, 281-82: “We zijn in de geschiedenis, in onze geschiedenis, die door den toekeer en afkeer ten aanzien van Christus, het Woord Gods, zich ontvouwt, zoals ze zich ontvouwt. Het is alles evangelie, evangelie aangaande den *zin* der wereldgeschiedenis, blijde boodschap, niet terzijde van den ontzettingen der wereld, maar temidden van de ontzettingen ... kennis van God als van Degene, die de Schepper der vijheid is, die macht hééft en macht gééft, en die nochtans in den eindtijd openbaar wordt als de Heer en de leider van de tussenliggende eeuwen. – *Kennis van God!* daartoe worden wij genoodigd, daarvoor dienen alle woorden, daarheen moeten de verlangens, die in u en in mij zich verheffen onder den druk van het onrecht, zich uitstrekken. Als wij de politieke actualiteit zoeken kan dit alleen maar rechtmatig zijn voorzoover het samenhangt met ons zoeken van de zuivere godskennis. Maar [dit] ... beteekent intusschen niet, dat wij zouden willen pleiten voor een vergeestelijking, een verinnerlijking en vervluchtiging, een verdamping van de *Zaak*, alsof het niet zou gaan over de concrete macht van Christus in de concrete historie, in de weerbarstige wereld, alsof het veeleer zou gaan over z.g. hogere ideeën en gevoelens, alsof het religieus gemoed in de apocalyps speciale stichting zou kunnen ontvangen, in plaats van dat de geloovige géést hier schóuwen mag, hoe, van Christus uit gezien, de geschiedenis moet worden gewaardeerd, de geschiedenis van *vandaag*” [Miskotte se beklemtoning].

¹⁶⁰⁸ Ibid., 138. Vgl. egter ook Miskotte se vroeëre frustrasie in sy dagboeke met ’n oorromantisering, ’n “dweeppieke aanprijzing van de liefde”, en sy erkenning: “Daarom rijst er ook een verzet in mijn tegen sommige verzen van Henriëtte Roland Holst” – *UDD I*, 401-402, 10 Februarie 1928. Vgl. Miskotte oor die liefdesgebed in *FIV*, 166, 170: “Daarom mag geen plaats gelaten aan het verstaan van de liefde als een romantisch, idealistisch gevoel of een sociaal en practish beginsel, dat zich programmatig hanteren laat! ... de Liefdedaad Gods, Zijn bemoeienis met de mensen; dat Hij Israël heeft uitgeleid; dat Hij in Jezus Christus verzoening heeft aangebracht en in den Heiligen Geest nabij ons is, – dat diè Liefdedaad Gods de *enige grond* van het gebod is.” Miskotte onderskei daarom ook tussen verlange wat allerlei Messiaanse en politieke bewegings aandryf en die *verwagting* wat in die openbaring van God gegrond is. Tog verbind hy ook die twee: Sonder verwagting sou daar geen verlange gewees het nie. Sodoende verwys die verlange as ’t ware indirek na die verwagting – vgl. *ABC*, 174; *AGZ*, 96; Muis, 1990, 393 m.v.n. *MV*, 279, 291, 308.

¹⁶⁰⁹ Ibid., 83.

¹⁶¹⁰ Ibid., 85. Vgl. *UDD I*, 62 (14 November 1918): “Het verschil tussen de christelijk-sociale actie en de marxistische is ten eerste dit dat hetzelfde (!) doel gezocht wordt uit verschillend motief, n.l. omdat Gods Liefdewil het eist ... dan hoort Henriëtte Roland Holst bij de christelijk-sociale actie.”

“activistiese mystiek”¹⁶¹¹ kan praat. Haar verlanse is nou anders, “anders door het besef der eeuwigheid ... zodat ze met hetzelfde hart in dezelfde strijd in heel ander hopen en vrezen verkeert ... Zij ziet de dingen nu aan in het licht der eeuwigheid”¹⁶¹².

Nou tree Roland Holst se mistiek (as “vrouwelike zielsstrekkinge” en “een moederlike verlanen naer helpen”) in verbond met aksie (die “mannelike drang van de gees”, “de mannelike aandrift de chaos tot een ordening te brengen”), maar oorheers dit terselfdertyd:

“De inzichten van het verstand kunnen tot de daad niet reiken, tenzij ze eerst worden vertaald tot uitzichten van het hart. En zo werd juist het hart in dit leven en in deze kunst messians, zelden met de felheid der zeloten, maar altijd met de harde ijver der kruisvaarders.”¹⁶¹³

Hier sien ons hoe die geloof, die verlanse en die daad ook bymekaar hoort:

“Het geloof strekt zich uit met de *tijd*. De verlangens alle zijn saamgeschaard tot een slagorde, tot een heilig front dat uitval op uitval waagt naar het heil der aarde ... 't Geloof zegt: Het komt, zo zeker als de lente wanneer de takken teder worden, zo zeker als het geweten gewekt is alom.”¹⁶¹⁴

Hierdie samehang tussen “mystieke diepte” en “messiaanse verwagting-van-de-verte” toon dat aksie as sekondêre geloofsdaad afgelei word uit die geloof.¹⁶¹⁵

Volgens Miskotte stel Roland Holst ons voor 'n keuse: óf vir die radikale pessimisme óf vir radikale Messianisme, die geloof in en oorgawe aan “de onmogelike moegelykheid Gods die de ganse aarde vervullen gaat”¹⁶¹⁶. Dit beteken nie die Messiaanse verlanse het tot rus gekom nie. Dit beteken bloot dat die drang tot aksie “zich een stil bed gegraven en de kramp heeft afgelaten en de strijd wordt ondersteund door bewondering van de groei der dingen, al is de niet zonder schaduw van onrust”¹⁶¹⁷. Hoewel dit ons 'n ander blik op die werklikheid gee, beteken dit nie dat die

¹⁶¹¹ Ibid., 86.

¹⁶¹² Ibid.

¹⁶¹³ Ibid., 126.

¹⁶¹⁴ Ibid., 127.

¹⁶¹⁵ Ibid., 128. Vgl. *AED*, 34 – m.v.n. die verhouding tussen Rom. 3:28 en Jak. 2:24: “Tenslotte is het ‘geloof’ ons diepste ‘werk’, d.i. de arbeid onzer ziel tot overgave; en onze werken, voorzover er goeds aan is, zijn uitstraling van onze ziel en zij ‘volgen met ons’.”

¹⁶¹⁶ *MV* in *VW* 12, 142-43. Vgl. Muis, 1990, 384: “... twee geliefde gedachten bij Miskotte: de Naam heeft de kosmos tot geschiedenis gemaakt (1) en in deze geschiedenis wordt het Rijk niet alleen verwacht maar ook reeds ervaren en functioneert het als een bron van politieke inspiratie (2).”

¹⁶¹⁷ Ibid., 129.

stryd nou nie meer deel van die werklikheid is nie. Nee, “het metafysisch inzicht dat het volmaakte niet wordt bereikt, maar enkel word benaderd, mag ons niet verhinderen voor het betrekkelijk-beste te kiezen en ons op te stellen in de slaghorde van de meest toekomstrijke beweging”¹⁶¹⁸. Roland Holst se werk kan eenvoudig nie verstaan word indien die neerslag van die Messiaanse verlange daarin misgekyk word nie. En sonder die Messiaanse verlange kan ons nie te midde van ons dubbelsinnige mensegeskiedenis voortekens van die Ryk wat kom – *slegs voortekens* daarvan, “gelykenisse van die Bedoeling” – oprig nie.¹⁶¹⁹

Weer eens is die rigting en bron van ons profetiese aksie vanuit ons bevinding, en ons bevinding vanuit God se openbaring in sy Woord, die vertrekpunt vir Miskotte. Van der Velden beklemtoon ook op besonder helder wyse hierdie verband en rigting met verwysing na Miskotte se interpretasie van die verlange na geregtigheid in die literatuur en in Europese protesbewegings. Volgens hom word die protes teen die bestaande en die diep verlange na verandering vir Miskotte deur die geloof onderlê en ervaar as die vrug van die Woord en Gees. Die onrus in die wêreld word deur die evangelie bewerkstellig. Die literatuur, byvoorbeeld dié van Roland Holst, is ’n teken van hierdie protes en verlange, “maar ook in de protestbewegingen van de jongere als provo en hippies ontdekt de kennis van het geloof de vruchten van het werk van de Geest ... Hetzelfde geldt van allerlei politieke bewegingen, die op verandering zijn gericht”¹⁶²⁰. Dit is (volgens Van der Velden) vir Miskotte moontlik in ’n kultuur waar die sakrale geslotenheid van die bestaande deur die evangelie deurbreek is, waar die Woord reeds verkondig is¹⁶²¹, soos in Europa:

“... Europa [is] de vrucht van de missie. In Europa is de kennis van het Woord Gods ingebracht. En vanuit deze kennis alleen zijn de bewegingen tot verandering

¹⁶¹⁸ Ibid., 89.

¹⁶¹⁹ Ibid., 185. Vgl. *UDD II*, 91 (29 Julie 1931); *FIV*, 185; Miskotte se Pinksterpreek uit 1967 – oor die Heilige Gees as bewerk van geloof, hoop en liefde (in Van der Velden, 1984, 97). Let veral op die verhouding tussen God se Woord en die ervaring van die werklikheid: “Zo is het nu met geloof, hoop en liefde. Het is een ontzettende vreugde het aan te zien, – maar het wordt alleen gezien door de bemiddeling van Gods Woord – en te denken: het is allemaal niet erg, de liefde, de hoop en het geloof blijven. Ik kan het ook zo zeggen – ... omdat het zo beslissend is tot het verstaan van de bijbel – *de kern ziet wijd, het unieke is het universele, het zaad is het enige wonder*. Vanuit deze kern mogen we sporen van dit blijvende in de wereld zien, in de gewone, ordinaire, politieke, culturele, verworpen moderne wereld. Het unieke spreidt zich universeel. Ge moogt het ontdekken, nou, in het werk der zending en van de missie ... Maar ge moogt ze ook ontdekken in de revolutionaire gevoelens van vele christenen en niet-christenen ... die geëngageerd raken tegen het onrecht van grootgrondbezit in Zuid-Amerika ... Het vertoont zich heel anders, maar is dat niet het blijvende dat het unieke zich ook universeel als duurzaam bewijst.”

¹⁶²⁰ Van der Velden, 1984, 205.

¹⁶²¹ Ibid. Vgl. Muis, 1990, 393.

te verstaan en te waarderen. Ook hier werkt dus de eigen aard van de geloofskennis door. Zij ontdekt de *wortels*, ziet de werking van de Heilige Geest ... [D]e auteurs, de opstandige jeugd en de politieke utopisten en revolutionairen ... weten vaak zelf niet dat de bron van hun verlangen, hun utopie, hun sterven is het evangelie, dat de geslotenheid van het bestaande heeft doorbroken. [Maar] [h]et protest en het verlangen, de onrust en de utopie zijn dus een teken van de tegenwoordigheid van God, van de waarheid en werking van de verandering in de schoot der wereld, die door de openbaring van Jezus Christus is volbracht. De prediking roept op dat te zien, te ontdekken, te ervaren. Ook hier is weer de weg van de kennis naar de bevinding.”¹⁶²²

Samevattend, dus: Ons aksie vloei voort uit ons bevinding (kontemplasie), ons ontmoeting met God. As sulks is die diepste bron daarvan nie in onself en ons ervarings nie:

“Wie meent dat ervaring als laatste argument ooit de ziel raken kan meet een dodelijke slag, die weet niet wat geloof in messiaanse zin is. ‘Ik ga, o Stem, ik ga ...’ en dan, tijdens dit gaan, *vanuit dit geloof* wordt het hart bovendien *omringd en geholpen door ervaringen*, een klein steunsel, een teder onderpand ... Heel de curve van Henriëtte Roland Holst streven en dichten verloopt in de ban der fascinatie die *van de Openbaring uitgaat*. Het messiaans verlangen heeft geen zin in een onbegrensde wereld, is leeg en belachelijk in een wereld die niet bezocht werd door de *Naam*, dat is de openbaring Gods, door de bepalende, ordende, richtende kracht van de Eerste Liefde.”¹⁶²³

In die lig van dié verhouding – dat aksie die resultaat is van bevinding (wat op sy beurt voortvloei uit die Goddelik-geïnisieerde ontmoeting met God) – kan Miskotte ook oor die liefdesgebod in *Feest in de voorhof* verklaar dat:

“Niet dat wij Hèm liefgehad hebben, maar Hij heeft òns éérst liefgehad (1 Joh. 4:10). Dàt gaat voorop! Dàt is Evangelie! ... Liefhebben is niet allereerst een

¹⁶²² Ibid. Vgl. Muis, 1990, 393.

¹⁶²³ *MV* in *VW 12*, 186-88. Vgl. ook Miskotte m.v.n. Roland Holst se gedig “De nieuwe geboort”: “Het lijden hier bedoeld *onderstelt de verontrusting door het Woord Gods* ... Dit leed is, cru gezegd, in Indië niet denkbaar, noch in China, noch ergens ter wereld, tenzij er de voetprent van Israël staat” (ibid., 23; my beklemtoning – LDH). As sulks is die sosialisme ondenkbaar sonder ’n “nabloei, een weerglans” van die voorafgaande Christelike profetiese prediking onder die volke, en mag dit daarom in sekondêre sin Christelik genoem word (ibid., 154, 238). Vgl. De Kruijf, *HJC*, 161-62. Sien ook *MV* in *VW 12*, 161: “Inderdaad, de ware notie van gerechtigheid en onrecht steunt op openbaring.” Vgl. ook Miskotte in die inleiding tot Ter Schegget se 1972-werk *Het beroep op de stad der toekomst: Ethiek van de revolutie*. Haarlem: Der Erven F. Bohn, ix-xiv (xii).

gevoel van sympathie, is ook niet allereerst een wijze van handelen, maar *een zijn*, een gesteldheid, en van dááruit een handelen, een doën, nl. een zoëken van den Ander, die u gevònden heeft. Liefhebben is: een liefhebber zijn ... Bezig zijn, om bij den ander in de buurt te blijven en zijn wensen tendiepsten te verstaán.”¹⁶²⁴

Oor die omskrywing om God lief te hê met die hele hart, siel, verstand en alle krag, sê Miskotte dat “die siel” insluit: “ons gevoelsleven dat steeds weer zal zoeken te beleven en te onderkennen, dat déze God Gòd is en ons nabij, merkbaar, in de ervaring, in de bevinding”. En “alle krag” sluit in:

“... ons wilsleven, dat steeds weer zoëken zal iets te doen wat dit wonder getuigt, dat deze God onze God is, de Heer aller werelden, die ons activeert. Dàt alles vloeit voort uit die heimelijke beslissing van het ik, van het hart. En die beslissing moet zijn ‘gàns’! Vèrticaal gans, dus totalitair; hórizontaal gans, dus levenslang! In alle dimensies van het ons gegeven bestaan.”¹⁶²⁵

’n Laaste voorbeeld, uit die preekbundel *Uitkomst* (waarin Miskotte met jongmense praat) bied ’n treffende verwoording van baie van wat tot dusver oor Miskotte se versoening van aksie en bevinding (kontemplasie) gesê is.¹⁶²⁶ Hy wys op die jongmens se aanvanklike bewuswording van onreg in die een of ander insident, wat ontwikkel tot ’n bewussyn van die omvang van onreg op alle lewensterreine. Daar ontstaan ideale van, ’n honger na, geregtigheid. Maar hierdie ideale word dikwels teleurgestel, en die sinisme van talle volwassenes – dat “dit maar altyd so was” of dat onreg ’n “wet van die geskiedenis is” – blyk waar te wees. En “als heel gewone idealen reeds onnut en onmachtig blijken – wat moeten wij dan beginnen met de ‘idealen’ van Jezus, die nòg veel hooger, dus nòg veel onmogeliker zijn!”¹⁶²⁷ Miskotte spreek hierdie moedeloosheid aan deur te wys op die eintlike grond van ons verset teen onreg in die lewe. Hy stel dit duidelik dat ons ervaring, ons bevinding van die onreg in die lewe en ons honger na geregtigheid, voorafgegaan word deur – voortvloei uit – ons kennis, ons *geloof*kennis van God:

“Wij zouden den waarachtigen honger niet kennen zonder de kennis van den waarachtigen God ... Hij heeft ons ontevreden gemaakt; Hij heeft de droomkracht in ons gewekt! Hij ook heeft ons teleurgesteld! ... In al die beproeving en

¹⁶²⁴ *FIV*, 173.

¹⁶²⁵ *Ibid.*

¹⁶²⁶ P. 20ff. M.v.n. Matt. 5:6: “Geseënd is dié wat honger en dors na wat reg is, ...”

¹⁶²⁷ *Ibid.*, 21-22.

teleurstelling in Egypte leerde de verworpene den Heer kennen, die Hem verkoren had. Zoo zijt gij ook bezig te zoeken door en in het geloof”¹⁶²⁸ [Miskotte se beklemtoning].

Hierdie “heilige *Oorsprong*” van ons honger lei ons tot klagte teenoor en beroep op God te midde van die onreg wat ons om ons sien. En dan: “De honger is een spoorslag tot *werken*: gij zoekt dan uw plaats in den sociale strijd ...”¹⁶²⁹

5.3 Die verhouding tussen bevinding, die Woord en die gepredikte Woord as profetiese aksie

Daar is vroeër daarop gewys dat bevinding medebepaal word deur 1) ons belewing van die werklikheid en van God as handelend in die werklikheid en 2) ons belewing van God as handelend via die getuienis van sy Woord en sprekend tot ons vanuit die gepredikte Woord (paragraaf 4.3.1 en 4.3.2 hier bo). Wanneer dan in die voorafgaande paragraaf gesê is dat daar vir Miskotte ’n uiters hegte verband is tussen bevinding en sosiale aksie, dat profetiese dade/politiek voortvloei *vanuit* ons bevinding – dan móét die Woord van God ook ’n primêre, deurslaggewende rol hierin speel. Miskotte erken dat, in profetiese aksie, “de invloed van de omgeving nooit geheel uitgesloten” is. Ons het immers gesien dat ons ervaring van onreg ’n uiters belangrike rol vervul in ons “Messiaanse verlange”, ons hoop op en begeerte na ’n nuwe, regverdige werklikheid. Maar juis omdat ons bevinding in eerste instansie uitgaan van ons kennis van God, vanuit *God se* openbaring van Homself, en juis omdat oor hierdie kennis van God in die Woord getuig word en dit in die gepredikte Woord bemiddel word, moet ons politiek/profetiese aksie in die eerste plek gesien word as die resultaat van die ontmoeting met God; iets wat “uit het Woord opkamen” en verstaan moet word as “een realisering van de gehoorzaamheid aan het Woord”¹⁶³⁰. Ons aksie kan nie losgemaak word van die behoeftes of die filosofiese insigte van die mens in die geskiedenis nie, maar hierdie behoeftes en insigte word aangespreek vanuit die *heilsgeskiedenis*. Daarom maan Miskotte: “... men zal de Schrift niet versnijden, naar de tijd, men zal de tijd moeten richten naar het Woord”¹⁶³¹. Soos ons ervarings en ons bevinding as

¹⁶²⁸ Ibid., 25.

¹⁶²⁹ Ibid., 26.

¹⁶³⁰ Vgl. *ibid.*

¹⁶³¹ Ibid., 176.

ervaring onderhewig staan aan die toets en oordeel van God se Woord, só ook ons dade wat voortspruit vanuit ons bevinding.

Hier is dit veral nuttig om te kyk na wat Miskotte verstaan onder die terme “profeet” en “profeteer”. Vir hom is “profeteren ... uit de Schrift spreken, niets anders, heel eenvoudig en heel beslist”¹⁶³². Die profeet is immers die spreker van die konkrete Godswoord tot die ganse volk wat gebuk gaan onder die aanslag van die Magte in ‘n bepaalde uur. Die Ou-Testamentiese profeet:

“... *lijkt op God* in het plotselinge, het verassende van de ontmoeting, die hij initieert. Hij spreekt namens God en spreekt met een stem van gezag, tot in de functionele zelfidentificatie, genade en gericht uit. Hij *lijdt met God*, die veracht en verworpen wordt; hij lijdt aan de schennis van het Verbond. Hij neemt deel aan JHWH’s onpartijdigheid, die zich gelijkelijk tot, tegen en ten bate van Israël en de volkeren wendt; hij weerspiegelt de *vrijheid* van het Woord, hij houdt de wacht bij het geheimenis van de naam en is in zover religieus onvergelykelyk ... [H]et *verzet* der profeten tegen de in zichzelf rustende religie, tegen de verdorring van het ethos, tegen de institutaire opmaak van het religieuze leven tot een automatische zede, [is] voor ons nog steeds van het hoogste belang.”¹⁶³³

In die lig van wat in reeds gesê is (in paragraaf 4.3.2 hier bo) oor bevinding en die gepredikte Woord as ontmoeting met God, asook oor die rol van die Heilige Gees daarbinne, is dit dan ook verstaanbaar dat Miskotte beklemtoon: Waar die profeet spreek, is God teenwoordig.¹⁶³⁴ Hy sê ook, met verwysing na Romeine 12, dat:

“De profetie is de toepassing in de Geest van het getuigenis van het O.T. In de tijd van Rom. 12 was er niets anders voorhanden. Daaruit moest alles komen, niet alleen troost en vermaning, maar de onmiddellijke Ontmoeting, die geen ruimte voor twijfel laat aangaande zijn anders zijn, aangaande zijn totale identificatie met ons mens-zijn of (wat hetzelfde is) aangaande zijn scheppende en herscheppende *Liefde*.”¹⁶³⁵

¹⁶³² GA, 303; OLW, 110; KB, 267.

¹⁶³³ AGZ in VW 8, 225.

¹⁶³⁴ KB, 269.

¹⁶³⁵ KB, 269. Vgl. VW 3, 20: *De Heilige Geest is de macht om te profeteren*, niets anders [en] Hij is mede *de macht om te geloven*. Het geloof is werkzaam en krachtig in het spreken, in het ‘profeteren’ [Miskotte se beklemtoning]. Vgl. ook Miskotte soos aangehaal in Van der Velden, 1984, 97: “De wereld wordt veranderd door het Woord. Het gaat om het authentiek Woord. De Heilige Geest is de Geest van de profetie.”

Hoewel profesie natuurlik nie tot die prediker beperk is nie, maak wat pas gesê is die *gepredikte Woord* – só stel Miskotte dit herhaaldelik – by uitstek profesie en die *prediker*, profeet.¹⁶³⁶ En ’n preek begin by die besef dat:

“... de Schrift niet in de eerste plaats gaat om de ziel, maar om de gehele wereld.

Wat in de grote wereld gebeurt, bepaalt ook de stormen en stilte van ons hart. We beseffen dat de wereldpolitiek Góds zaak is.”¹⁶³⁷

Daarom skryf Miskotte in *Als de goden zwijgen*:

“We [predikers] mogen de mensen niet overlaten aan de leuzen van de dag, noch aan de grondslagen van hun partij; we mogen, waar het hele leven door het politiek beraad in spanning en door het politiek beleid in de ban gehouden wordt, ons als predikers met een priesterlijke roeping niet onttrekken aan de uitlegging en toepassing der Schrift in verband met deze nood.”¹⁶³⁸

Die profeet bring beslis ’n woord van oordeel,¹⁶³⁹ maar veroordeel nie net nie. Boonop ly hy nie net saam met *God* nie, maar ook saam met die *volk*. Sodoende vertroos hy ook.¹⁶⁴⁰ Hy bring nie net die idee van sosiale geregtigheid op ’n nuwe wyse aan Israel nie, hy lei hulle ook tot die aanskoue van die omvang van die genadige toekoms van JHWH.¹⁶⁴¹ Vele kommentatore op Miskotte se eie werk het dan ook herhaaldelik een van die uitstaande kenmerke van sy prediking beklemtoon as sy solidariteit met sy gehoor, veral in hulle stryd teen die sinloosheid van die lewe en lyding.¹⁶⁴² Miskotte

¹⁶³⁶ Vgl. AGZ in VW 8, 233; HH, 310; vgl. Van der Velden, 184, 151.

¹⁶³⁷ Ibid.; vgl. De Kruijf, HJC, 213 en Van der Velden, 1984, 194.

¹⁶³⁸ AGZ in VW 8, 214.

¹⁶³⁹ Vgl. AED, 158-59, 168-71.

¹⁶⁴⁰ Vgl. Van der Velden, 1984, 193 m.v.n. Miskotte se profetiese prediking teen die nihilisme: “De bedoeling van dit in de prediking telkens opnieuw ingaan op de bevinding van het bestaan en deze telkens nieuw onder woorden brengen, is de sterke behoefte van Miskotte naast de moderne mens te staan in zijn leven en in zijn lijden, in zijn angst en in zijn spel en zo plaatsvervangend te horen naar het evangelie die de hoop dat de mens komt tot meehoren, daar waar hij zich ‘bevindt’. Daarom is preken *verhelderen*, kennis brengen, vage gevoelens benoemen, opdat door deze kennis de dieptedimensie van de bevinding ontdekt wordt.” Vgl. ook *ibid.*, 164 en Ter Schegget, 1991, 69: “Wat de prediking heeft te verkondigen is, dat Gods tegenwoordigheid in de wereld *geloofd, gekend* en (van daaruit) ook *ervaren* mag worden, en dat het in Gods openbaring om de mens en de wereld gaat zonder onderscheid tussen heilige en profane geschiedenis.”

¹⁶⁴¹ Vgl. AGZ in VW 8, 226-27.

¹⁶⁴² Vgl. De Kruijf, HJC, 185: “De mystieke trek [van Miskotte se teologie en prediking] hangt samen met een tweede kenmerk van deze theologie: de *apostolair-solidaire houding*. Doordat de bevinding ook betrokken is op de ervaring van de wereld raakt deze prediking de hoorders en lezers in hun levensgevoel.” Vgl. De Kruijf, 1991, 15, 113; Van der Velden, 1984, 194, 216; Meyer, 1996, 159; Nennie, 1984 III, 175; Ter Schegget, 1991, 68; Beumer, 1993, 321; IJkema, *ibid.*, 137.

self vermaan predikers in die voorbereiding van 'n preek, te midde van die teologies-wetenskaplike omgaan met die Woord, dat:

“‘[O]penstaan’ voor de mensen, onze fellow-sufferers en medengeroepen, kan niet in mindering komen van deze [teologies-wetenskaplike] aandacht ... [L]eef u een weinig in het leven van dien man, die onder de schulden zit, of van die vrouw, die door haar man bedrogen wordt; en vergeet niet even te ruiken, op te snuiven de booze geur die door de geestelijke crisis over heel de wereld, ook over deze stadswijk, zelfs over deze hoeven rondom hangt.”¹⁶⁴³

Vanuit sy eie aangespreek-wees deur die Woord, vanuit sy eie bevinding,¹⁶⁴⁴ roep Miskotte ook nie net sy medepredikers op tot solidariteit met hulle lydende naaste nie, maar ook sy gemeente as potensieële profete – op Vredessondag in 1928, in 'n preek oor 2 Korintiërs 6:13:

“[W]ordt gij ook ruim in uw ingewanden, *wordt wijd!* ... [L]eef mee met de nood van deze, onze, uw wereld, verruim uw begrip van hetgeen er gebeurd is en gebeurt en breid uw gebed uit over uw volk en over de volkeren ... Immers het gaat om God, om het horen van zijn Woord; en juist omdat God de wijde, de ruimhartige is, is zijn Woord tot ons egoïsten zo *scherp* ... Zo scherp is het Woord met name tegen hen die in een koude onbekommerdheid, ondanks Gods roeping, niet verder willen zien dan hun toonbank en hun sla-tuin.”¹⁶⁴⁵

Deur die prediking roep God ons daartoe op om geregtigheid te laat geskied en medelye te betoon. In die prediking bring God 'n woord van oordeel, maar *veral* van versoening, genade en troos, 'n woord van die mag van die Liefde, verskuil in die onmag van die

¹⁶⁴³ *OLW*, 208. Vgl. ook Miskotte se oproep in die essay “De eigen opdracht van de theologie” (*VW* 3, 432) tot teologiese solidariteit en verset teen die nihilisme, waarin hy opmerk: “En naar onze diepste overtuiging is alleen de *prediking* van de genade het afdoend geneesmiddel tegen de overmachtige kwaarmoedigheid, die het mensengeslacht tot in de wortel heeft aangetast ... De prediker heeft er mee te rekenen, dat het gelaat van de moderne mens door deze dingen gegroefd is en gestempeld – geen rustig, vredig, blij en open gelaat!” (ibid., 433-34; Miskotte se beklemtoning); vgl. *GG*, 22; *GK*, 84.

¹⁶⁴⁴ Vgl. Ter Schegget, 1994, 1: “De vrome is altijd solidair, nooit solitair. Hij wil gered worden niet uit de wereld, maar erin, ermee ... Wij ‘bevinden’ ons dan voor zijn Aangezicht, niet als religieus geïsoleerd subject, maar wij-in-en-met-de-wereld. Met de bevinding is altijd verbonden: een vocare de profundis (Psalm 130). De vroomheid van de gelovige komt daarin tot uiting dat hij altijd weer Gods aangezicht zoekt plaatsvervangend voor de in het boze liggende wereld.”

¹⁶⁴⁵ *VW* 3, 553; vgl. Van der Velden, 1984, 212.

kruis van Christus.¹⁶⁴⁶ Daarom kan Miskotte verklaar dat daar “geen groter macht op aarde [is] dan de prediking!”¹⁶⁴⁷

Ten slotte kry ons een van die beste uiteensettings van die verband tussen mistiek en politieke aksie in Miskotte se uiteensetting van gebed as antwoord op die ontmoeting met God in die gepredikte Woord. Hy doen dit in *De weg van het gebed*, waarin hy die wese en die gestaltes van gebed as “eenvoudige kroon” van ons aards-geestelike lewe ondersoek.¹⁶⁴⁸ Hy begin deur duidelik te maak dat die gemeente se gebed hulle *antwoord op God se Woord* is: gebed as danksegging en aanbidding, as belydenis en voorbidding, as reëlmatige aanroep van God in nood, as “stil verhaal van vrede” en as kreet uit die diepte – dít is die mees *onvervreembare kenmerk* van kerk-wees.¹⁶⁴⁹

Teen die agtergrond van Miskotte se bespreking van gebed staan ook party grondbeginsels van sy teologie waarna ons deurgans verwys het in hierdie bespreking wat bevinding betref: Vanuit die kennis van God vanuit God word die geloof in ons gewek *deur* God as Heilige Gees, en word dit gemaak tot geloofskennis wat omring word deur ons belewing van God as teenwoordig in die werklikheid, ook te midde van sy oënskynlike verborgenheid.¹⁶⁵⁰ Gebed as die gemeente se antwoord op God se Woord, op die geopenbaarde kennis van God vanuit God, is soos die geloof: iets wat nie uit die mens of die kerk se natuur of godsdienstige aard voortvloei nie – ons erken immers dat ons nie weet hóé om te bid sodat dit sou “pas” by die grondelose genade wat ons in die Woord aanraak nie. Daarom glo en bely ons dat die Heilige Gees met die geloof, hoop en liefde die gebed in ons koue, onbeweegte harte “wek”. Die Gees léér ons bid; die Gees, skryf Miskotte,

“... leert ons bidden sàmen met al de heiligen, die van gelijke herkomst zijn als wij en een gelijke toekomst tegengaan, die ondanks hun val en afkeer mèt hun zondige

¹⁶⁴⁶ Vgl. *GS*, 41.

¹⁶⁴⁷ *GG*, 36. Vgl. Van der Velden, 1984, 162-63: “Het doel van de preek is te verkondigen dat, ook als de wereldpolitiek aan de orde is, niet primair over God als de almachtige gesproken moet worden, maar dat hij in de geschiedenis is als de barmhartige, de zorgende. Dat is de politiek van God. Deze zorg voor de mensen, voor zingeving en gerechtigheid is ook de wortel van ethiek. Daarin gaat het om de verhoring van God. Het handelen is lofprijzing, dankbaarheid en vloeit uit de zekerheid, die het Woord en de Geest geeft ... Hierbij dient bijzonder gedacht te worden aan het lijden aan Christus. Als God niet primair macht is, maar bewogenheid, barmhartigheid, behoort lijden tot zijn wezenstrekken, het lijden om en aan de wereld.”

¹⁶⁴⁸ *WHG*, 5.

¹⁶⁴⁹ *Ibid.*, 7.

¹⁶⁵⁰ Vanuit ons geloofskennis van God kan ons immers, soos in die klaagpsalms, ons ervarings van sy verborgenheid – sy oënskynlike afwesigheid in die werklikheid – voor sy aangesig bring: “... het hele leven van dood en doodsdroefenis, van strijd en vervolging, van angst en verslagenheid, zelfs van twijfel, klacht en aanklacht wordt daar binnengedragen in het heiligdom; het zijn met alle rauwe accenten, met het wenen en snikken, dat daar niet onderdrukt wordt” (*ibid.*, 31).

aard, bestemd zijn blijven, het Rijk Gods te aanschouwen, het Rijk te ontvangen, het Rijk binnen te gaan.”¹⁶⁵¹

Met dit as uitgangspunt in hierdie werk van Miskotte kom die verband tussen gebed (as die gemeente se antwoord op die ontmoeting met God in die bevinding van die gepredikte Woord) en die oorgaan tot aksie daaruit telkens na vore wanneer hy die verskillende vorme van gebed bespreek.

In gebed as belydenis wat deur vergifnis beantwoord word, stel Miskotte dit dat dit nooit sonder “gelofte” geskied nie: “... met vreze en beven en toch beslist; we verbind ons tot ’n betere gestalte van leven en luisteren, van doen en dulden; bidden sluit altijd in, dat wij ons leven veranderen ... voornemen iets *concreets* onmiddellijk en van nu af voortaan anders te vatten”¹⁶⁵². Hy benadruk dat gebed nêrens in die Skrif slegs ’n uitdrukking van gedagtes en gevoelens is nie; dit is ’n *gebeurtenis* van hart tot hart tussen God en mens, “maar ook een gebeuren dat reeds *óvergaat* in het stellen van nieuwe daden”¹⁶⁵³.

Wanneer Miskotte praat oor die “vraaggebed” en die essensiële inhoud daarvan, som hy dit op as die bede dat God se koninkryk sal kom.¹⁶⁵⁴ En om dít te vra, is alleen opreg wanneer die konkrete lewe daarmee in verband gebring word en wanneer dit gepaardgaan met ’n konkrete verbintenis om self die koninkryk van God te “soek”. Daarom bid ons vir die owerheid, vir ’n regverdige en verantwoordelike samelewing en vir vrede in konkrete geskille met die onderneming om in konkrete geskille vredemaker te wees of te bly.¹⁶⁵⁵ Wie vir hom-/haarself bid om ’n suiwer en kuis lewe kon dit nie bedoel het nie tensy hy/sy onderneem (al is dit vir die sóveelste maal) om *van daardie oomblik af* ’n nuwe weg in te slaan.¹⁶⁵⁶ Teen die agtergrond van ons bede om ons daaglikse brood staan die belydenis van die broederskap van alle mense in die deelname aan al die goeie gawes van die lewe. Ons kan dit dus nie bedoel het nie tensy ons ons plek van diens soek, daar waar sosiale onreg ontbreek.¹⁶⁵⁷ Om vir gesondheid

¹⁶⁵¹ Ibid., 7.

¹⁶⁵² Ibid., 36.

¹⁶⁵³ Ibid., 37. Vgl. *UDD I*, 336 (14 April 1927) m.v.n. gebed: “Vreemd, dat het aardse kostbaar wordt, na de aanraking met God.”

¹⁶⁵⁴ Ibid., 42.

¹⁶⁵⁵ Ibid., 42-43; vgl. *KB*, 229.

¹⁶⁵⁶ Ibid., 45.

¹⁶⁵⁷ Ibid.

te *vra*, beteken om dit vir ander “a priori ... te *beamen*”¹⁶⁵⁸. En so is dit met alle konkrete dinge binne die vraaggebed:

“De christen onder de wereldheerschappij van de Vader kan zich niet in ernst aan de Vader toevertrouwen *als hij niet van plan is te doen* wat de Vader vraagt en wat hij *zelf* n.b. gevraagd *hééft* ... Veel gekjammer over de traagheid van de geschiedenis, veel treurnis over het ‘uitblijven’ van de Wederkomst des Heeren, veel problematiek, waardoor de bitterheid van leven en lot blijft overwegen, vele klachten over de koperen hemel waartegen overhoord de gebeden terugkaatsen, is *niet echt*, omdat men nooit heeft gelóófd, dat concreet gebed een concreet handelen (en wel onmiddellijk) insluit.”¹⁶⁵⁹

Ten slotte is gebed *self* ook profetiese aksie. Dit is veral duidelik uit Miskotte se uiteensetting van die voorbede. Voorbidding as “arbeid-der-ziel” spruit, soos die prediker se solidariteit met die lydendes, uit ons *Godgegewe* “vermoë om lief te hê” (soos Miskotte dit stel) – die vermoë om die moeite, sorg, twyfel en verwagtings van ander te begryp en in die gebed dieper te verstaan.¹⁶⁶⁰ In voorbidding bid ons nie alleen *ter wille van* ander in hulle nood nie, maar ook *plaasvervangend* vir ander wat nog in die beklemming van die blote bestaan verkeer en hulleself as die blote slagoffers daarvan ervaar.¹⁶⁶¹ Voorbidding is ook ’n daad én die “*geboortestond* van de concrete, helpende *daad*. In het gebed voor iemand intreden, betekent onmiddellijk beginnen metterdaad, waar de gelegenheid zich biedt, voor hem zich in te zetten”¹⁶⁶².

Deur hierdie perspektief op gebed kan Miskotte dan ook uiteindelik praat van “gebed as verset”¹⁶⁶³: Vanuit dit wat ons van God weet, wat ons oor Hom in Woord en daad leer, verstaan en beleef ons die werklikheid – te midde van die noodwendighede en beperkings daarvan – op ’n nuwe wyse. Gebed word immers ...

¹⁶⁵⁸ Ibid. [Miskotte se beklemtoning].

¹⁶⁵⁹ Ibid., 46.

¹⁶⁶⁰ Ibid., 49. Vgl. *AED*, 10, n.a.v. die Rooms-Katolieke Fees van Allersiele, maar “uitgebreid” om te “omvatten in onzen gebeden alle zielen, verre en nabij; allen, die worstelen in het leed van deze tijd, allen die hun god kwijt zijn; wij verenigen ons in de geest met de talloze onbekenden en maken ons tot een mond voor hun verlangen ... Een wijd hart is altijd dichter bij God dan een nauw hart.” Vgl. ook *GA*, 37-38 in die konteks van voorbidding: “... hoe meer we opgaan tot de Tegenwoordigheid Gods, hoe meer de kring wast van de dierbaren; tot in ongemeten verten slaan hun harten samen – en niemand is ver, van aangezicht tot aangezicht staan allen in den afglans van het goddelijk Gelaat als naasten ... met allen zijn wij verwant en vervat in een solidariteit van zonde en in de solidariteit van een heil, zoo ontroerend wijd, dat we voorloopig slechts onszelf vermanen weer en weer: ‘Maak ruimte in uw hart’ (2 Cor. 6:13).”

¹⁶⁶¹ Vgl. *KVZ* in *VW II*, 485.

¹⁶⁶² Ibid., 50 [Miskotte se beklemtoning].

¹⁶⁶³ Ibid., 118. Vgl. *IDW* deur B&B, 182: “... er is geen radicaal protest waarachtig dan in gemeenschap met God.”

“ door begeerte aangedreven, wordt gedragen door een hartstocht, de dingen anders te zien, anders te hebben, anders te doen, veranderingen te verkrijgen. Bidden is een verwijding van het hart, om metterdaad deel te nemen aan Gods geschiedenis met de mensen. Het is zelfs een inmenging in de ‘raadslagen der volken’ .”¹⁶⁶⁴

Dit geld vir die enkeling én vir die hele gemeente, want ook die gemeente word meegeneem in die ontmaskering en die uitdrywing van die “Machte”. Alle gebed van die kerk bevat ’n element van stryd, van waaksaam en weerbaar staan teen die kragveld van die gedugte magte van die boosheid: “Het gebed is vaak als het ondergronds verzet, als een intelligente guerilla.”¹⁶⁶⁵ En dít is ook wat Christus ons geleer het van gebed:

“Het ‘Onze Vader’ is vol heimelijke verzet. Onder dit licht versijnt de schepping goed, maar de geschiedenis versijnt als doortrokken van abnormaliteit ... Ook dan sien we achter de bede: Uw Rijk kome, iets van het weerlichten van de contra-macht, iets van de sulferlucht van Legio. Zo leidt, ook in de streken van een stiller leuen, in de gang van denken en danken, biecht en voorbede, aanbidding en lofzegging, de kennis van God ons tot de waakzaamheid in die stryd, die vroeg of laat weer volstrekt *urgent* word. Zo staat die gemeente in haar gebed in die gevarezone, eenzaam op haar post, toch met heel die zuchtende creatuur verbonden. Het voorste legioen.”¹⁶⁶⁶

6. KONKLUSIE: MISKOTTE IN GESPREK

In die openingshoofstuk van hierdie ondersoek (in hoofstuk 1) is gewys op die behoefte wat oënskynlik vandag onder baie Gereformeerde gelowiges bestaan na ’n meer kontemplatiewe spiritualiteit, maar met behoud van die eg-Gereformeerde spiritualiteitsfaset van sosiale betrokkenheid en -aksie. Daarna is in hoofstuk 2 stilgestaan by die vraag na betekenisveranderinge in die term “kontemplasie” (wat vandag oor die algemeen slegs as “mistiek” beskryf word) in die geskiedenis van die Christelike tradisie, asook na die wisselende sienings oor die verband tussen kontemplasie en aksie. Daar is verder gekyk hoe hierdie interpretasies (van wat kontemplasie is, en van die verhouding daartussen en aksie) uit die onlangse verlede aansluit of verskil van vroeëre sienings oor hierdie kwessies. In hoofstuk 3 is gewys

¹⁶⁶⁴ Ibid.

¹⁶⁶⁵ Ibid., 118.

¹⁶⁶⁶ Ibid., 120.

hoe 20ste-eeuse Rooms-Katolieke mistiek-profetiese teoloë probeer om die ideale van aksie en kontemplasie te versoen – iets waarna deurgaans in die Christelike tradisie gestreef is en wat dikwels inderdaad bereik is. Daar is in besonderhede ingegaan in die werk van die Noord-Amerikaanse publieke teoloog David Tracy. In hoofstuk 5 is na Kornelis Miskotte se teologie gekyk met die oog op ’n moontlike Gereformeerde formulering van die verhouding tussen aksie en kontemplasie. Die vraag is dus nou: Vind ons in Miskotte se teologie ’n Gereformeerde antwoord op hierdie sienings van 20ste-eeuse ondersoekers van die mistiek, die Rooms-Katolieke mistiek-profetiese teoloë, en (veral) die sienings van Tracy?

Dat die noodsaak van profesie/politieke aksie deel van Miskotte se teologie uitmaak, is geensins te betwyfel nie; dit is in detail bespreek en aangetoon in paragraaf 5 hier bo. Daarom moet Miskotte in gesprek tree met hierdie kenners van mistiek en die mistiek-profetiese teoloë, spesifiek met die oog op twee vrae: 1) In die lig van hulle sienings, was Miskotte ’n mistikus? 2) Indien wel, hoe stem die verband tussen Miskotte se mistiek en aksie ooreen, of verskil dit, van dié van hierdie gespreksgenote? Die tweede vraag handel, met ander woorde, oor die betekenis en implikasie van die koppelteken tussen mistiek-profeties by Miskotte teenoor hoe dit daar uitsien by Tracy en die ander gespreksgenote.

6.1 Was Miskotte ’n mistikus?

Die meeste kommentatore op Miskotte se teologie is dit eens dat hy nié ’n mistikus was nie.¹⁶⁶⁷ Hulle is hoogstens bereid om te erken dat Miskotte se teologie en spiritualiteit mistieke trekke toon. Miskotte self was, soos gesien, negatief oor die mistiek – veral later in sy loopbaan – en het by geleentheid selfs uitdruklik verklaar dat hy geen mistikus is nie. Daar is in paragraaf 3.2 gewys dat Miskotte se *latere* versigtigheid om die term “mistiek” te gebruik of dan sy openlik negatiewe houding daarteenoor verband hou met ’n siening van mistiek as ’n menslike poging om vanuit eie krag ’n weg tot God te vind; dat die mistiek gaan oor die uitsluitlike strewe na innerlike/geestelike ervarings¹⁶⁶⁸ van verrukking en ekstase, wat uiteindelik lei tot *accidia* en selfs “lewenswalging”. Daarom was Miskotte later eksplisiet in sy kritiek dat mistiek ’n wêreldmydende soeke na “hoëre wêreld” is, ’n vlug die stilte in, in ’n lewe van

¹⁶⁶⁷ Vgl. De Kruijf, “Bevindelijke theologie III”, 87; Van der Velden, 1984, 203; Meijer, 55; Meyer, 1996, 235; Beumer, 1993, 257; Brienens, 1978, 106.

¹⁶⁶⁸ Meijer, *ibid.*

onaktiwiteit en ledigheid.¹⁶⁶⁹ Baie van hierdie aannames oor die mistiek word dan ook in effek veralgemeen en dít vorm die agtergrond van baie mense se siening dat Miskotte nie as mistikus getipeer kan word nie.

Die feit is egter dat beide Miskotte en die meerderheid kommentatore die vraag na die voorkoms van mistiek in sy werk beoordeel vanuit 'n definisie van die mistiek wat in die 20ste eeu oor 'n wye spektrum bevraagteken of selfs verwerp is. As voorbeeld van 'n nuwer – en wyd gerespekteerde – definisie van mistiek is dié van Bernard McGinn geneem (hoofstuk 1).¹⁶⁷⁰ Daar is egter ook daarop gewys dat daar nie volkome eenstemmigheid bestaan oor die nuwer (soms herwonne) insigte in die aard van die mistiek – soos vervat in McGinn se definisie – nie, sodat dit (hierdie definisie) eintlik ook kan dien as verwysingsraamwerk vir kwessies rakende die mistiek waaroor steeds gedebatteer word. Tog weerspieël dit (onder meer) die feit dat vooraanstaande kenners aannames verwerp soos dat die mistiek elitisties en individualisties is. Wat veral vir hierdie ondersoek belangrik is, is dat dit óók die wyd aanvaarde siening weerspieël wat ontken dat kontemplasie/mistiek 'n wêreldmydende verskynsel is, gerig slegs op die heil van die mistikus en op persoonlike verwerwing van kennis van God, sonder enige beïnvloeding vanuit of op die wêreld rondom die mistikus. Dít is immers ook getoon met verwysing na die Kartuisers, een van die *mees kontemplatiewe* groepe binne die monastiek, die *mees kontemplatiewe* geïnstitusionele vorm van die Christelike lewenswyse, in die tradisie én vandag. Ander belangrike 20ste-eeuse insigte sluit in die bevraagtekening van die siening dat mistiek vreemd aan die Bybel en die vroegste Christelike tradisies is. Ten slotte is daar is ook daarop gewys (na aanleiding van Josef Sudbrack se interpretasies van Eckhart en Teilhard de Chardin) dat, hoewel dit nie van alle mistici geld nie, daar prominente mistici is wat die afstand tussen God en mens in die mistiek erken en handhaaf en by wie die gewraakte idee van die “versmelting” tussen God en mistikus dikwels eerder as “ontmoeting” moet verstaan word.¹⁶⁷¹

¹⁶⁶⁹ Daar is in par. 4 hier bo uitgewys dat die rede hoekom Brien Miskotte nie as 'n mistikus beskou nie, is omdat hy reken Miskotte se verstaan van bevinding – anders as die Nadere Reformasie se bevinding en die “Rooms-Katolieke” mistiek – nie 'n volkome terugval in innerlike godsdienstige ervaring is nie. Vgl. ook De Kruijff, *HJC*, 84.

¹⁶⁷⁰ Ter herinnering verskaf ek weer hier die samevatting van McGinn se siening van mistiek soos dit in hfst. 2 gegee is: *Die mistieke element van die Christendom is daardie deel van geloof en praktyk wat betrekking het op die voorbereiding op, die bewussyn van, en die reaksie op wat beskryf kan word as die onmiddellike of direkte teenwoordigheid of teenwoordigheid te midde van die oënskynlike afwesigheid van God.*

¹⁶⁷¹ Dit is byvoorbeeld o.m. op grond van die siening van mistiek as vorm van versmelting dat Van der Velden beswaar maak daarteen dat bevinding by Miskotte met mistiek gelykgestel word: “Ook op een ander wijze probeert hij de bevinding af te grenzen tegen de mystiek. De bevinding

Wat Miskotte betref, is daar in paragraaf 3.2 hier bo gesê dat in hierdie ondersoek uitgegaan word van Ter Schegget se stelling dat, indien na “die beroemde mistiek” van Miskotte gesoek word, dit in Miskotte se siening van bevinding gevind sal word. Die Miskottiaanse siening van bevinding is hier bo in detail bespreek, maar vervolgens moet gekyk word na Ter Schegget se stelling dat Miskotte se “mistiek” in sy siening van bevinding gevind sal word *indien dit inderdaad mistiek is*. Indien die veranderings of herwinnings in die sienings van die mistiek in ag geneem word, dan beweeg Miskotte aansienlik nader aan die kring van wat beskou word as mistici as wat Miskotte self en baie kommentatore op sy werk reken. Daar is byvoorbeeld uitgewys dat, in McGinn se wyd aanvaarde definisie, daar doelbewus wegbeweeg word van die beskrywing van mistiek as ervaring na een van bewussyn van God se teenwoordigheid. Hierdie klem vind ons ook in Miskotte se siening van bevinding. Miskotte self én kommentatore op sy werk, by name Ter Schegget en IJkema, erken ook dat bevinding gaan oor die “bevind”, die belewing van die gelowige van hom-/haarself voor die aangesig – met ander woorde, in die teenwoordigheid – van God in die werklikheid.¹⁶⁷² Dit is hierdie idee van die bewussyn van God se teenwoordigheid in die werklikheid wat veral Josef Sudbrack (maar ook McGinn) formuleer, nie as “versmelting” met God in die mistiek nie, maar as ontmoetings met God.

In hoofstuk 3 is daarop gewys dat hierdie siening van mistiek (as die bewussyn van God se teenwoordigheid) versoenbaar is met die mistiek-profetiese teoloë se verstaan daarvan. Die vorm van mistiek wat egter by uitstek onder mistiek-profetiese teoloë voorkom, is McGinn, Waaijman en andere se siening dat mistiek nie nét oor die bewussyn van God se teenwoordigheid gaan nie maar in *baie* gevalle eerder oor die bewussyn van God se teenwoordigheid *te midde van sy oënskynlike afwesigheid*, veral in situasies van lyding en onderdrukking. In hoofstuk 3 (paragraaf 5.7) van die bespreking van David Tracy se werk is gewys dat die bewussyn van God as die “Verborgene” in lyding een van die twee hoofkategorieë in sy (Tracy se) nuwer formulerings van die mistiek-profetiese teologie is; dat dit – vreemd genoeg, via Luther

is niet verzinken in de diepte of stijgen in de hoogte, ze is ook niet opgaan in God, maar *in de bevinding blijft de mens mens en God God*” (ibid., Van der Velden se beklemtoning). Vgl. een van Meyer se redes waarom Miskotte nie as ’n mistikus beskou kan word nie: “Miskotte [sal] nooit as ’n ‘mistikus’ getipeer kan word in soverre as wat dié benaming ... dui op iemand wat na ’n substansiële eenheid met die goddelike wese streef ...” (ibid., 235). Ook Ter Schegget erken implisiet dat vir hom en Miskotte die term “mistiek” verstaan moet word i.t.v. versmelting (1991, 57-58); vgl. ook voetnota 1707 hier onder.

¹⁶⁷² Sien weer par. 4.1 en 4.2.

– vir hom eerder die *profetiese* as die mistieke element daarin verteenwoordig. Daar is egter uitgewys dat dit ook andersom geïnterpreteer kan word: as deel van die mistieke element in sy mistiek-profetiese teologie, veral aan die hand van Tracy se gesprek met Simone Weil.

In die bespreking van die “plekke van bevinding” by Miskotte is daar telkens gewys hoedat bevinding ook by hom verstaan kan word nie net as ontmoeting nie, maar ook as die bewussyn van God se teenwoordigheid.¹⁶⁷³ Dit is dan ook opmerklik dat Bakker die teenwoordigheid van God uitsonder as die voorwerp van die geloofskennis, waarin die bevinding by Miskotte sy ontstaan het.¹⁶⁷⁴ Dit is vanuit ons geloofskennis van God se teenwoordigheid in die werklikheid dat ons bewus kan wees daarvan dat ons ons in die werklikheid voor sy aangesig “bevind”. Bakker wys daarop dat hierdie “woher” van die bevinding op bykans elke bladsy van Miskotte se werk teëgekom word, dikwels in die vorm van “de Presentie”, “de Tegenwoordigheid” of (nog intiemer) “het Aangezicht”. Oor laasgenoemde sê Miskotte dan ook: “... het *Aangezicht*. ‘Wij mogen wandelen in het land der levenden ... voor het Aangezicht des Heeren’. *Een mystiek woord*: Aangezicht. Het is de tegenwoordigheid van Hem die zich tot ons wendt en die wij aanspreken kunnen met: Gij”¹⁶⁷⁵ [my beklemtoning – LDH]. Oor hierdie drie terme sê Bakker:

“Het woordsymbool, in deze enigmatische bepaaldheid [*die* Teenwoordigheid, *die* Aangesig – LDH], roept een wereld op, die tegelijk concreet, volwerkkelijk, ja haast tastbaar zintuiggelijk is en tegelijk totalitair, independent en absoluut ... Het wil zeggen: het Mysterie is in de tijd, in onze tijd en hoewel onderscheiden van de wereld toch geheel present op de wijze van de wereld ... Aangezicht heeft een inniger klank dan het woord “Naam” en het is meer dan presentie op zich zelf. Het is de gekende, die niet slechts faktische, maar existentiële gemeenschap. Het is de Nabijheid, die als Nabijheid wordt ondervonden.”¹⁶⁷⁶

Verder is daar in hoofstuk 5, paragraaf 4.2.1.4a getoon dat die bewussyn van God se teenwoordigheid – of dan die ontmoeting met God te midde van sy oënskynlike

¹⁶⁷³ Vgl. GL, 134: “Wij *ontmoeten* God in de werkelijkheid van ons leven, in de ruimte der uren, in de dag der kleine dingen: ware dat niet het geval, dan zou de geest, de Heilige Geest: spook, geest, gas, mist zijn” [my beklemtoning – LDH]; *Uitkomst*, 57: “... het onderwerp van den Bijbel moeten we niet uit het oog verliezen, het *één* thema, de ontmoeting van God en mensch in het concrete leven. Deze God gaat menschelek met de menschen om, want Hij wil bij hen zijn, hij is Immanuel, God-met-ons” [Miskotte se beklemtoning].

¹⁶⁷⁴ Bakker, N.T. 1984. “Bevinding en politiek bij K.H. Miskotte. I”, 655.

¹⁶⁷⁵ GE, 46.

¹⁶⁷⁶ Bakker, *ibid.*

afwesigheid – in situasies van lyding en onderdrukking juis een van die verskyningsvorme van bevinding is wat Miskotte in sy werk oor Job baie sterk beklemtoon.¹⁶⁷⁷ Vir soverre daar ook by die mistiek-profetiese teoloë gepraat kan word van die ontmoeting met God, nie net in eie lyding nie maar ook in die lyding, armoede en onderdrukking van die naaste – ’n sleutelinterpretasie van die mistiek by hierdie teoloë – is dit opvallend dat Miskotte (aangehaal in paragraaf 4.2.1.4a hier bo) óók in hierdie terme praat oor ons ontmoeting met hierdie naaste, wanneer hy sê: “De arme is de *representant van de God*, die Zich vernedert, om met ons op de aarde te wonen. *Een mystiek surplus is aan de blote existentie van de arme eigen*; dit op te merken of te doen opmerken kan een schat van wijsheid ontsluiten.”¹⁶⁷⁸ Elders, in sy interpretasie van Matteus 25:11, sê Miskotte ook: “... er is maar één stedehouder Christi op aarde, en dat is de arme”¹⁶⁷⁹.

Daar is ook daarop gewys dat dit juis in Miskotte se oorweldigende solidariteit en meelewing met die nihilis en die vierde mens is – iets waartoe hy ook sy medepredikers en medegelowiges onvermoeid oproep¹⁶⁸⁰ – dat hy in hulle bewussyn van God se afwesigheid, selfs in hulle wanhopige oortuiging van die “dood van God”, God kan vind en ontmoet.

Dit is verder opvallend dat David Tracy in *The analogical imagination*, in sy bespreking van verskillende hedendaagse vorme van die (sogenaamd “meer mistieke”) “weg van manifestasie” (teenoor die “weg van proklamasie” as openbaring van die

¹⁶⁷⁷ Vgl. Van der Sar, 1993, 80 m.v.n. Miskotte se interpretasie van die boeke Job en Rut: “Gods verborgenheid is geen stille afwezigheid en ook nooit negatief maar een heel bepaalde vorm van presentie: te ervaren voor wie op het lijden ingaat [Job] en in de vreugde opgaat [Rut]” [my invoegings – LDH]. Vgl. ook *Uitkomst*, 47 en Meijer, *ibid.*, 58, asook Bakker, *ibid.* Vgl. Miskotte, *GE*, 47: “Zeker, in het land der levenden, waar zoveel tegenstrijdigs geschiedt, kan het Aangezicht voor ons verborgen zijn, zoals ook de vromen van het O.T. daarover hebben geklaagd en zich hebben vermeten, God met verwijten te bestormen over zijn willekeur in toekeer en afkeer, als b.v. tijdens de lange woestijnreis ... [Maar] zegt de profeet Hosea later, als de mensen het allang vergeten zijn, of er pijnlijke herinnering aan hebben, gewekt door dat relaas: het was in waarheid de *bruidstijd*, nooit was Hij u zo nabij als in de woestijn, waar ge zozeer op zijn wonderen waart aangewezen.”

¹⁶⁷⁸ *AGZ* in *VW* 8, 198.

¹⁶⁷⁹ *IV*, 104.

¹⁶⁸⁰ Vgl. weer par. 4.3.2 hier bo: “... het priesterlijke van de prediking in de tijd van het *existentialisme* [blijft] een nieuwe opdracht ... We zijn geroepen rauwer over het leven en milder over de aangevochtenen te spreken. We zullen, in de omvatting van de gemeente, de enkeling weer moeten zien met zijn eigen aangezicht; zelf zullen we het moeten wagen te wenen met de wenenden en ons te verheugen met de blijden, maar ook te twifelen met de twijfelaars en te klagen met de verslagen” (*IDW* in *VW* 1, 253) asook “[h]et ... theologisch gebod in dit uur ... een zeer bijzonder, zeer zuivere *solidariteit* ... d.w.z. een geëngageerd zijn in deze [eksistensialistiese en nihilistiese – LDH] wereld-nood uit kracht van Gods beloften voor de zelfde wereld ... Anders gezegd: de kennis der *verzoening* geeft ons verlof en verplicht ons woorden over de nood en de belofte rondom het nihilisme in de mond te nemen” (*VW* 3, 432).

Goddelike), praat van die weg waarlangs “the ordinary [elders: ‘the concrete, the everyday’] manifests itself in its true concreteness as extraordinary”¹⁶⁸¹. Hierby word in die volgende paragraaf weer stilgestaan – oor die vraag na mistiek as “bemiddelde” ontmoeting met God – maar vir eers is dit opvallend by niemand anders as Miskotte nie dat hierdie vorm van mistiek met die eerste oogopslag duidelik geëggo word: in sy geweldige aandrang op die ontmoeting met God *in die gewone lewe*. Miskotte is naamlik oortuig, soos in paragraaf 4.2.1.2 getoon is, dat “[i]eder gebeurtenis, elke ervaring kan tot ontmoeting worden ... De meest alledaagse gebeurtenis ... kan zo aanleiding geven tot een hoog opstijgende gedachtenvlucht ... Ook de dingen worden ... ‘draggers van metafysische klaarte’, ja ze worden hem in zeker zin verwant.”¹⁶⁸² Daar is gesien hoe ’n inkopietog met sy gesin vir Miskotte laat dink aan R.R. Marrett se “Sacraments of simple folk” waarin “[i]edere menselijke handeling: eten, drinken, vechten, sterven is meer dan een willekeurige daad – zij is een ‘sacrament’”¹⁶⁸³. Dit is hierdie ontmoeting met God in die gewone en alledaagse gang wat ons gesien het in dieselfde paragraaf, met verwysing na Miskotte se werk *Het gewone leven*: hoe die gewone lewe eintlik buitengewoon, “‘overweldigend en massaal’ in die lig van God se openbaring is¹⁶⁸⁴ ... [en dat:] ‘In de menselijke ontmoeting kan ons God ontmoeten ... God is de Gansch-Andere, de Onbereikbare in Zijne verborgenheid, en toch handelt Hij op de meest beslissende oogenblikken met ons *door midden van mensen*. Genade, troost en een toevlucht-onder-de-vleugelen worden in dit naakte, bedreigde bestaan ons door mensen, die *Hij* zendt, verleend’¹⁶⁸⁵”.

Voorlopig kan dus samevattend gesê word: Miskotte se siening van bevinding stem in belangrike opsigte ooreen met baie van die insigte van die nuwe herformulerings van die aard van mistiek – dat dit nie oor versmelting gaan nie, maar eerder oor ontmoeting tussen God en mens, en dat ’n oorbeklemtoning van innerlike ervaring in die mistiek (soos in die bevinding) tot skeeftrekkings kan lei, en dat die kategorie van die bewussyn van God se teenwoordigheid ’n beter alternatief daarvoor kan bied. Die vraag is egter: Wat is die *verskil* tussen bevinding as die bewussyn van God se teenwoordigheid by Miskotte en mistiek as die bewussyn van God se teenwoordigheid by die mistiek-

¹⁶⁸¹ Sien hfst. 3, par. 5.3.5.

¹⁶⁸² Kuiper-Miskotte, E. & H.H. Miskotte, *UDD I*, 9-10.

¹⁶⁸³ *UDD II*, 463 (1 Junie 1933).

¹⁶⁸⁴ *HGL in VW 10*, 663; sien voetnota 1218 hier bo.

¹⁶⁸⁵ *Ibid.*, 490-91.

profetiese teoloë na wie verwys is en by David Tracy? Wat maak Miskotte se bevinding/mistiek *Gereformeerde*?

6.1.1 'N KERNOORWEGING: MISTIEK AS KWESSIE VAN BEMIDDELING

Daar is in hoofstuk 2, paragraaf 2.5.2 genoem dat daar oor veral een element van McGinn en Waaijman se definisie van mistiek meningsverskil bestaan: die vraag na die onmiddellikheid van die bewussyn van God se teenwoordigheid – nie net onder kenners van spiritualiteit nie, maar ook onder godsdienstilosowe (die voortgaande debat tussen die ondersteuners van Steven Katz en dié van Robert Forman verwys). Daar is gesien dat baie kenners van die mistiek die moontlikheid van die onmiddellike bewussyn van God (of dan, in meer kontensieuse terme, die onmiddellike “ervaring” van God) as voorvereiste vir ware mistiek stel, en dat juis die mistiek-profetiese teoloë dit ontken – meestal implisiet, maar ook eksplisiet (deur Edward Schillebeeckx).

By David Tracy vind ons óók die siening van bemiddelde onmiddellikheid, maar langs 'n ander weg: via sy teologies-metodologiese oorwegings. Dit is reeds vroeg uit sy werk duidelik dat ervarings van die werklikheid 'n uiters belangrike rol in sy teologie speel. Reeds in *Blessed rage for order* stel hy sy definisie van teologie as die wedersydse kritiese korrelasie tussen gemeenskaplike menslike *ervarings* en taal, en die “Christelike feit” (die Christelike tradisie in die vorm van die tekste, rituele, simbole en gebruike daarvan, met as sentrum die Christusgebeure – sien hoofstuk 3, paragraaf 5.2). Daar is uitgewys dat Tracy, in die onderskeid wat hy tussen die sogenaamde weg van “manifestasie” en dié van “proklamasie” tref, vanuit die tradisie van manifestasie kom – volgens sy eie erkenning die “meer Rooms-Katolieke” van die twee weë. Soos gesê, het Tracy eersgenoemde in *The analogical imagination* verduidelik aan die hand van die sogenaamde Christelike analogiese konseptuele taal – “a language of ordered relationships articulating similarity-in-difference” – waar die inkarnasie, die primêre analogie vir die interpretasie van die geheel van die werklikheid as geartikuleerde analogieë, via die allesdeurdringende genade van God (geopenbaar in die inkarnasiegebeure) ontwikkel tot 'n kosmoswye patroon van sakramentele, analogiese verhoudings tussen God en die skepping. Sodoende vergestalt die geskape werklikheid sakramenteel die Heilige – dieselfde Heilige wat volledig en finaal in menslike gestalte in Jesus Christus geopenbaar is (hoofstuk 3, paragraaf 5.3.4). In hierdie verduideliking van Tracy is daar dus reeds die erkenning dat die bemiddelde onmiddellike ervaring van God in die werklikheid moontlik is – dit gaan immers oor die interpretasie van die

werklikheid en van God in die werklikheid aan die hand van *ooreenkomste-te-midde-van-verskille* (dit wil sê, nie identiteite nie). Dieselfde moontlikheid – van die bemiddelde onmiddellike ervaring van die (in Tracy se terminologie) “manifestasie” van God in die werklikheid – word duidelik gestel in Tracy se bespreking van die feit dat “[t]he sheer immediacy of the power of manifestation, now seems rare. Instead we find many routes for the mediation of that immediacy”. Tracy hou opmerklik hier ook die moontlikheid oop van die direkte, onbemiddelde ervaring van God in die werklikheid (sien hoofstuk 3, paragraaf 5.3.5). In sy bespreking van die verskillende verskyningsvorme van die weg waarlangs die bemiddelde manifestasie van God plaasvind, noem Tracy dan manifestasie via filosofiese refleksie oor die skokkende grensvraagstukke en -situasies (“limit questions” en “limit situations”), die manifestasie van die gewone as die uitsonderlike, en die manifestasie van God in die konkreetheid van die gewone. Hy verduidelik laasgenoemde aan die hand van die nou reeds bekende ervarings van Martin Buber van die liefde van familie en vriende, en van Simone Weil se ervaring van matelose onskuldige lyding in die werklikheid. Dat hier sprake van *bemiddelde* ervarings/manifestasies van God in die werklikheid is, word dan ook onderstreep deur Tracy se uitdruklike waarskuwing dat die *middel* van manifestasie nie met die manifestasiegebeurtenis self moet verwar word nie; dat dit slegs die middel is tot “the sense of God’s radical transcendence, a yet more intensified affirmation of God’s radical nearness in each and to all”. Daar is verder gewys (in paragraaf 5.7 van hoofstuk 3) hoedat die erkenning van bemiddelde onmiddellikheid ook in Tracy se nuwer werk, veral in sy gesprek met Simone Weil – en by implikasie met die mistiek-profetiese teoloë weer eens – duidelik na vore kom.

By Miskotte is die antwoord op die vraag na die moontlikheid van onmiddellike ervaring van God onontkenbaar negatief.¹⁶⁸⁶ God word nie direk, onmiddellik ervaar/ontmoet in die werklikheid nie, wel *bemiddeld*. Al die plekke van bevinding by Miskotte (sien paragraaf 4.2 en verder hier bo) is plekke van *bemiddelde* ontmoetings met God – via die kuns, in die natuur, in uitsonderlike gebeurtenisse in die geskiedenis, maar ook in die gewone, alledaagse gang van die lewe, in die lydende naaste en die

¹⁶⁸⁶ Dit is ook die kern van Beumer, 1993, se siening dat “we kunnen hem niet plaatsen in de rij van mannen en vrouwen die we doorgans als ‘mistici’ betitelen. Miskotte is geen mysticus in de direkte zin. Wel vertoont het werk van Miskotte op een heel bijzondere manier mystieke trekken.” Beumer se siening van mistiek gaan juis uit van die volgende veronderstelling: “... uiteraard is alles rond en zelfs in de godsontmoeting bemiddeld, hoe kan het ook anders, máár, de k rn ervan, datgene wat uiteindelijk de ontmoeting constitueert is  nmiddellijk, een bliksemslag, een greep van elders” (1989, 122).

oënskynlik Godverlate naaste, asook in die naaste wat hulp verleen, en veral in die ontmoeting met God soos bemiddel deur die Woord en die *gepredikte* Woord.¹⁶⁸⁷

Dit is by Miskotte se beklemtoning van die Woord en die gepredikte Woord waar sy Gereformeerde oriëntasie¹⁶⁸⁸ duidelik in die spel kom, asook waar hy verskil van die mistiek-profetiese teoloë en van Tracy. Tracy beskou ons ervarings van die werklikheid en taal¹⁶⁸⁹ aan die een kant en die Christelike feit aan die ander kant (waarvan die Woord natuurlik nie die enigste aspek is nie, maar wel 'n uiters belangrike aspek, indien nie dié belangrikste nie) as gelyke bene van die teologie wat *mekaar wedersyds krities*

¹⁶⁸⁷ Vgl. Meijer, 1992 in sy ondersoek na Miskotte se *Het gewone leven*, 53-54: “In het gewone leven openbaart God zich aan niemand onmiddelijk. De gang van Gods zelfmededeling gaat langs middelrijke weg. De direkte Openbaring geschiedt strikt genomen alleen in Jezus Christus ... Dit houdt tevens in, dat via de Schrift ook alleen indirekt de Openbaring aan ons leven raakt ... [Ons sien] dat het Woord Gods dáár geschiedt, waar de waarheid en werkelijkheid van Immanuël – met-ons-is-God – door de sluier van de bemiddelende mensenwoorden éénbreekt. Het pneumatisch moment bevindt zich daarom waar deze boodschap in alle nuchterheid gehoord wordt: MET-ONS-IS-GOD!” [my beklemtoning – LDH].

¹⁶⁸⁸ Vgl. weer Rossouw se uiteensetting in hfst. 2, par. 2.5.2 oor die rol van die Woord en die sentraliteit daarvan in die Gereformeerde tradisie, asook die feit dat daar in hierdie ondersoek gesê is dat enige Gereformeerde mistiek hierdie rol (ook van die Woord as *gepredikte Woord*) sal moet verreken.

¹⁶⁸⁹ Die rol van taal, veral simboliese taalgebruik, in die taalfilosofie van byvoorbeeld Ricoeur en die “sentrale metafoor, ‘God is liefde’” [my vertaling van Tracy se formulering – LDH] in Tracy se teologie laat nog 'n interessante verskil tussen hom en Miskotte na vore kom. Muis, 1990 (veral 405ff.) gee 'n goeie uiteensetting van Miskotte se waardering in *AGZ* van die antropomorfiese aard van die taal van die Bybel juis omdat terme soos die “hand van God” of die “aangesig van God” die konkreetheid van die ontmoeting tussen God en mens in die geskiedenis oordra. Anders as vir Tracy, is God vir Miskotte “die Liefhebbende”, die Minnaar, eerder as die “Liefde” (vgl. *OLW*, 167; *GK*, 158, 166). Miskotte verkies sulke antropomorfiese taal eerder as om aan die hand van die een of ander abstrakte simboolteorie oor God te praat. Muis wys op drie redes wat Miskotte in *AGZ* verskaf “voor zijn afwijzing ... van de poging om het spreken over God te beantwoorden in een theorie over religieus taalgebruik (waarin vaak het begrip symbool centraal staat)”: 1) In 'n simboolteorie word God losgemaak van die konkrete beelde waarin Hy in die Bybel ter sprake kom en word God vervlugtig tot 'n abstrakte idee (*AGZ*, 104). 2) Die simbool word dan alte maklik gesien as 'n projeksie van ons ervarings, en stel ons sodoende weerloos teen die godsdienskritiek van byvoorbeeld Feuerbach (*AGZ*, 104, 108). 3) Die simbool staan slegs vir universele en kosmiese “impressies en expressies” (vgl. God is “almagtig”, “alwetend”, “alomteenwoordig”), en die algemeenheid daarvan maak elke simbool ten slotte willekeurig. Hierteenoor staan die antropomorfiese taal van die Ou Testament, wat selfopenbaring van die Naam as 't ware tasbaar en sigbaar maak – sou dit slegs 'n “Stem” wees wat gehoor word en sou dit maklik misverstaan kon word as 'n blote idee (*AGZ*, 106). Die amper naïewe en mistiese (nie mitologiese nie; “mities” verwys na die geskiedenis van God met die mens – *AGZ*, 107) manier waarop die antropomorfismes oor God spreek, maak dit duidelik dat God in die gebeurtenisse in die lewe tot ons spreek. Daarom “tonen [dit] hoe God ons in en door mensen kan ontmoeten. In de hand van mensen kan God Zijn hand naar ons uitstrekken [*AGZ*, 111, m.v.n. Rosenzweigs *Kleine Schriften*, 530] ... Wie het helderder en precieser wil zeggen dan de antropomorfismen doen, mist het geheim van Gods presentie.” Daarom verdien “primitiewe taal” voorkeur bo rasionele helderheid. Volgens Muis erken Miskotte dat ons taal in die finale instansie nie by magte is om God se Naam onder woorde te bring nie. Dit skiet egter *veral* tekort daar waar dit van die bybelse taal afwyk t.g.v. ons Westerse, analiserende, abstraherende, diskursiewe, rasionalistiese taal “waarmee wij ons van het (be)leven losmaken”. Miskotte se benadering tot taal word nie net bepaal deur “de zorg de notie ‘zelf-openbaring’ tot gelding te brengen ... maar tevens door het verlangen de betrekking tussen de Naam en het leven in het licht te stellen” (433).

interpreteer. Daarenteen kan enige spreke oor God vir Miskotte, soos bevinding (as die bewussyn of ervaring van God se teenwoordigheid, ook te midde van sy oënskynlike afwesigheid) nooit vanaf die mens of die werklikheid *uitgaan* nie, hoe belangrik dit ook al vir Miskotte is. Daar is in paragraaf 4.1 van hoofstuk 5 – oor die verband tussen bevinding, kennis en geloof – daarop gewys dat Bakker óók by Miskotte kan praat van ’n “dubbele hermeneutiek” (dié van die Naam of Openbaring en dié van die lewe), *maar* dat dit steeds geskied vanuit die prioriteit van die Naam.¹⁶⁹⁰ In daardie afdeling van hierdie bespreking, sowel as in die besprekings van elkeen van die “plekke van bevinding”, is ook telkens getoon hoedat, *vanuit die genadige openbaring van kennis van God vanuit God wat deur die genadige Gees gemaak word tot geloofskennis, God ervaar word as teenwoordig in die werklikheid*¹⁶⁹¹: in die lyding van die werklikheid, in die kuns, in die natuur¹⁶⁹², in die gewone lewe¹⁶⁹³, in die stilte van die Sondag¹⁶⁹⁴, ensovoorts. Dit is hierdie vertrekpunt tot die bevinding (dit wil sê, vanuit die Woord en die onlosmaaklike verband tussen die Woord en die geloof) wat Miskotte se mistiek deur en deur Gereformeerd maak.¹⁶⁹⁵ Telkens staan die kennis van God voorop; dít is

¹⁶⁹⁰ “Om de Naam/om het leven: K.H. Miskotte.” In De Knijff, H.W. & G.W. Neven *Horen en zien: Opstellen over de theologie van K.H. Miskotte*. Kampen: Kok, 110-32; vgl. Van der Sar, 1995, 189.

¹⁶⁹¹ Vgl. De Kruijff, *HJC*, 50: “Want openbaring is wel ontmoeting, maar niet die tussen gelijkwaardige partners. God is de eerste. Hij openbaart zichzelf áán de mens.” Vgl. Van der Velden, 1984, 203: “[Miskotte benadrukt] telkens weer de indirectheid van de bevinding, het is bevinding die *bemiddeld* wordt door geloof en kennis” [Van der Velden se beklemtoning]. Volgens Van der Velden is die feit dat “[h]et karakteristieke van veel typisch mystieke benadering is juist de onmiddellijkheid” (ibid.) daarom ’n verdere rede bied waarom Miskotte geen mistikus kan wees nie. Soos egter in hfst. 2 gesien, is sodanige interpretasie van die mistiek nie die enigste nie.

¹⁶⁹² Vgl. weer par. 4.2.2.1 hier bo m.v.n. die jonge Miskotte in *AED*, 134-35: “Zeker en gewis Gód spreekt in het onweer gelijk hij in de lentebloesems spreekt. Maar hoe ánders spreekt Hij in de vlamme bliksem dan in de wiegende tak. In het éne is de sprake Zijner liefelijke Nabijheid, in het andere de sprake van Zijn ontzaglijke Majesteit”. Ook (*AED*, 146, 149) dat God “stof en verve neemt ... om Zijn liefelijkheid te openbaren” en praat hy van “Gods Openbaring in *natuur* en *schriftuur*”.

¹⁶⁹³ Vgl. Van der Sar, 1993, 88-89, m.v.n. *Het gewone leven*: “Pas tegen de achtergrond van de openbaring krijgt het gewone zijn eigenlijke reliëf. Het verwijst dan namelijk naar het feit ‘dat Gods Getuigenis zelf zich als iets zeer gewoons kan invoegen in het leven’. Dít maakt het geheim van het gewone uit.” Vgl. *AED*, 265: “Er is niets in de wereld of het wijst naar Hem heen, al de vormen van natuur en leven zijn teken en gelijkenis van Gods werk en wezen. Doch *meer* dan gelijkenis *niet*, hoogstens een teken en *voor de ingewijde* een zegel ... Het allersimpelste gebruiksvoorwerp, een tinnen kroes, getroffen door een zonnenstraal ... de overweldigende schoonheid van de Alpen ... [h]et geluid van de ontwakende vogels ... en het geluid van de diepst-ingewijde prediker is ... ’n voorspel. Niet meer! *Alle wezenlijke kennisse Gods ... vloeit uit de Zelf-mededeling van Hem*, die het Leven is en het Leven geeft” [my beklemtoning – LDH].

¹⁶⁹⁴ Vgl. *KB*, 81ff., veral 83, 93, 94.

¹⁶⁹⁵ Vgl. bv. die weerspieëling van hierdie siening van Miskotte met dié van Calvin soos uiteengesit in Retief, G.J. 1984. *Die verhouding tussen mortificatio en vivificatio in die leer van die heiliging by Johannes Calvin*. D.Th.-verhandeling, Universiteit van Stellenbosch, veral 66ff. – oor die verband tussen Calvin se gebruik van die frase *unio mystica* en sy siening dat dit “die Heilige

die bron en dít bepaal die bevinding. En op die vraag hoe hierdie kennis ons toegedeel word, is telkens gesien dat dit geskied in die veelheid van woorde en dade van God se bemoeienis met, trou aan en verlossing van die mens in die geskiedenis – veral in die stuur van sy Seun, dié Openbaring van God – *waarvan die Skrif getuig en waarvan God via die gepredikte Woord tot ons spreek*.

Die Woord is verder nie net die bron van ons kennis van God nie, maar ook die maatstaf van ons bevinding – die toets of dit waarlik bevinding is of nie.¹⁶⁹⁶ In Tracy se terme kan dus gesê word dat vir Miskotte, hoe belangrik ons ervarings van die werklikheid ook al is, die Woord die werklikheid interpreteer en nie andersom nie; ook dat daar nie sprake is van ’n wedersydse interpretasie op gelyke voet nie.¹⁶⁹⁷ Daar is herhaaldelik daarop gewys dat bevinding ’n “toegif” tot die geloof is, ’n aura wat die geloof omring; dat bevinding nie geloof is nie en dat beide geloof én bevinding gegrond

Gees is wat primêr verantwoordelik is vir die mededeling van die gemeenskap met Christus” en “die Heilige Gees wat die *unio* deur middel van die geloof bemiddel”, maar ook dat Calvyn “gewoonlik geen onmiddellike werking van die Gees in die ‘harte’ van mense [ken] nie” maar telkens die geloof en die Woord betrek (67). Retief stel dit ook duidelik dat geloof nooit vir Calvyn ’n suiwer rasonale aangeleentheid was nie, maar ook “verhoudingsmatig” en “eksistensiële-bevindelik” (70). Let ook op, met die siening van bevinding by Miskotte in gedagte, na Retief se verwysing na Van der Haar se interpretasie van Calvyn se kommentaar op die Psalms: “hoe belangrik die bevinding of ervaring ter versterking van die geloof vir Calvyn is, dat die ervaring die leer van God se Woord bevestig” (78). Hy haal ook vir Van der Haar aan dat, by Calvyn: “Geloof en bevinding zijn ... geen twee elkaar tegengestelde zaken, maar vullen elkaar aan, gaan met elkaar te samen, of ook wel: zij bevestigen elkaar en hebben elkaar daarom nodig” (ibid.). Hierdie sienings van mistiek by Calvyn eggo weer die volgende siening van Bras (aangehaal in hfst. 4, voetnoot 964): “We kunnen dus concluderen, dat zowel Luther als Calvijn gebruikmaken van traditionele mystieke terminologieën en thema’s. Maar zij gaan daar wel op een creatieve manier mee om, in overeenstemming met hun fundamentele reformatoische inspiratie. Daardoor hebben zij de weg gebaad voor een eigen, protestantse vorm van mystieke beleving en theologie.” Hierin is Miskotte dan ook ’n getroue volgeling van Calvyn. Tog is dit opvallend dat ook Retief versigtig erken dat by Calvyn hoogstens van “gesonde mistiek” sprake is (82), omdat ook hy (Retief) van mening is dat dit in die mistiek gaan om “’n drang tot eenwording met God ... om versinking in die Godheid en om die genieting daarvan deur middel van meditasie, askese, selfverloëning, gebed, of ’n dergelike ander middel” en dat die mistikus “sy oë [sluit] vir die buitewêreld, wat onbetroubaar en verganklik is ... en [hom] keer na binne in sy soeke na die (finale) waarheid” (74).

¹⁶⁹⁶ Vgl. Muis, 1990, 392-93: “De ervaring wordt ... niet alleen door de openbaring in een nieuwe samenhang geplaatst ... zij wordt, om het met woorden te zeggen die Miskotte zelf ... gebruikt, door de openbaring ‘bevestigd’, ‘verdiept’, ‘er in opgenomen’ en ‘gewijd’. Levenservaring wordt, vanuit het objectieve heil in Christus, ontdekt als Godservaring. De Naam brengt niet alleen heil aan in het leven, maar onthult het heil dat het leven zelf reeds bevat en is. Met dat de Geest ons bewust maakt wat de Schrift zegt, worden wij ons bewust van wat we zelf ten diepste hebben beleefd ... Niet alleen in de persoonlijke levensgeschiedenis, ook op het bredere veld van de cultuurgeschiedenis wijst Miskotte aan hoe in bepaalde ervaringen de kennis van de objectieve heil zich aanmeldt en Christus onbewust wordt beleden. Het besef van Gods afwezigheid bijvoorbeeld impliceert het inzicht dat God altijd ergens, altijd op bijzondere wijze present is. De culturele ervaring van Gods afwezigheid verwijst heimelijk naar de verborgenheid Gods, die met het Woord, de openbaring is gegeven.”

¹⁶⁹⁷ Vgl. Ter Schegget, 1991, 64, 67: “Miskotte, dat is niet te ontkennen, heeft altijd het ‘tegenover’ geëerbiedigd: geloof en geloofskennis vanuit het horen van de openbaring gaan voorop, de mystiek of de bevinding volgt ... Niet de cultuur ontsluit het Woord maar het Woord de cultuur.”

is in die kennis *van* God wat *deur* God in sy Woord aan ons openbaar word. Vir Miskotte is daar is geen weg rondom die Woord nie. Ja, ons ontmoet God via die bemiddeling van die Woord. Maar, anders as wat dikwels die geval in die geskiedenis van die mistiek is, is die Woord nooit 'n weg tot God wat gebruik en dan agtergelaat word – soos wat dikwels onder die “meditatiewe lees” van die Bybel in die geskiedenis verstaan is – nie.¹⁶⁹⁸ Daar is egter ook met verwysing na die werk van Andrew Louth en Louis Bouyer (in hoofstuk 2, paragraaf 2.1.1) gewys op 'n ander, patristieke manier waarop die mistieke werking van God se Woord verstaan word: Dit hou verband daarmee “om God te ken, om te deel in die geheimenis van hoe ‘die Skepper van alle dinge ... nou sy verborge plan uitvoer nadat Hy dit deur al die eeue geheim laat bly het’ (Ef. 3:9)”. Hierdie kennis waartoe gekom word is verder, soos gesien is, *geloofskennis*: “'n verstaan van die Skrif waarin ons die misterie van die liefde van God in Jesus Christus begryp – of beter, daardeur *aangegryp word*”. God spreek ons aan in die Bybel. Ons word, in Louth se terminologie, “aangegryp” deur die woord van God in die Woord van God. Ons word deur God *tegemoet gekom* in die Woord. Anders as wat later dikwels die geval was, was die Bybel dus in hierdie vroeë verstaan van die verhouding tussen dit en die mistiek nie 'n manier om God *anderkant* die Woord te soek nie. Heeltemal tereg merk De Kruijf en Meyer op dat hierdie vorm van mistiek *glad nie* by Miskotte aangetref word nie¹⁶⁹⁹ – maar, soos gesien, is dit ook nie die enigste vorm waarin die Bybel in die Christelike mistieke tradisie gefunksioneer het nie. Wat egter problematies bly, is die feit dat 'n plek vir die ontmoeting met God via die Woord in die mistieke tradisie nog lank nie beteken dat die *primaat* van die Woord as plek van ontmoeting met God daarin erken word nie.

Hier verskil Miskotte duidelik van die mistiek-profetiese Rooms-Katolieke teoloë. Die *rigting* van die beweging verskil ... en maak ál die verskil. Dit is veral duidelik in die sogenaamde hermeneutiese sirkel van Gutiérrez, waarna in hoofstuk 2 verwys is: die

¹⁶⁹⁸ Dit is juis daarom dat reeds ná die patristieke periode sogenaamde meditatiewe tekste nie tot die Bybel beperk is nie, maar sedert vroeg in die Middeleeue die tekste van byvoorbeeld die kerkvaders self ingesluit het. Sedert die 7de en 8ste eeu was daar ook 'n opmerklieke toename in die skryf van gebeds- en meditasiehandleidings. Vgl. hfst. 2, par. 2.1.2.3.

¹⁶⁹⁹ De Kruijf, “Bevindelijke theologie, III.”, 8, m.v.n. H.W. De Knijff se “Mystiek en de Schrift” in *Rondom het Woord*, Junie 1973: “Er is zeer wezenlijk onderscheid tussen de mystiek aller eeuwen en bevinding in miskottiaanse zin. Mystiek wil ontgrenzing, het Woord is middel, men moet daar boven uit komen tot de onmiddellijke godservaring. Miskotte wil ‘geen ontgrenzing, maar ontvouwing, en wel ontvouwing van het mens-zijn in de concreetheid van zijn bestaan in de tijd’ ... Je moet dus niet boven het Woord uitkomen, je moet er juist dieper ingeleid word.” Vgl. ook Meyer, 1996, 249 se siening dat die hart van die mistiek “is dat die mistikus voortdurend daarna streef om God buite die ‘beperkings’ van die Woord of liturgie om te ken.”

rigting van die beweging, vanaf die bewussyn van die werklikheid van die lydende en strydende naaste en die verbintenis tot daardie stryd, na die Woord en die teologie as tweedeorde-aktiwiteit. By Tracy is die vraag na die rigting van die beweging – van die werklikheid na die Woord of teologiese refleksie, of andersom – aanvanklik ietwat ingewikkelder. Soos vroeër gesê is, kom Tracy uit die tradisie van manifestasie en wil hy dit nie laat vaar nie, maar gee hy ook erkenning aan die insigte van die weë van proklamasie en van bevrydende praxis, en oorstyg hy al drie en kombineer hy hulle in sy eie formulering van ’n verdere weg. Dié weg is van die analogiese verbeelding, wat fokus op die ooreenkomste-te-midde-van-die-verskille tussen die drie weë om sodoende aan al drie reg te laat geskied. Met ander woorde, via die analogiese verbeelding word al drie verdiskonteer. Tracy grond dit op twee vorme van bybelse spiritualiteit en genres: die wysheids-/mistieke tradisies (in die Nuwe Testament, die Johannese tradisie) vir die weg van manifestasie en die profetiese/dialektiese (Pauliniese tekste) en apokaliptiese tradisies vir die weg van proklamasie en – by verlenging – vir die weg van bevrydende praxis (Lukas-Handelinge). Daar is ook uitgewys dat Tracy in van sy heel jongste werk al nader beweeg aan die voorstanders van die weg van bevrydende praxis. In die slotwoord tot *Mystics: Presence and aporia* erken hy dat: “Like Simone Weil, I prefer to *begin thinking about our awareness of God* with an account of human and historical awareness of innocent suffering”¹⁷⁰⁰ [my beklemtoning – LDH]. Dit lyk dus hier asof Tracy in effek die weg van die bevrydings- en politieke teoloë volg, ten minste wat betref die epistemologiese primaat van die *bewussyn van lyding* (nié van die verbintenis tot bevrydende praxis nie) wat lei tot die *bewussyn van God* te midde van sy oënskynlike afwesigheid.

By Miskotte, daarenteen, vind ons *deurgaans* die oortuiging dat, hoe belangrik ons ervaring van lyding in die werklikheid ook al is, dit op sigself ons nie toegang bied tot die bewussyn van God te midde van lyding in die werklikheid nie. Die bevinding van die Woord staan voorop, want ons bewussyn van God in die werklikheid gaan *altyd* uit van die kennis van God vanuit God – en hierdie kennis word gevind in die Woord en die gepredikte Woord, wat getuig van God se woord en daad in die geskiedenis. Eers dán kan na die werklikheid beweeg word, en dán eers kan God daar as teenwoordig ervaar word.¹⁷⁰¹ Die Woord behou dus sy *a priori*-primaat as eksklusiewe voorwaarde

¹⁷⁰⁰ Sien weer die volledige aanhaling in hfst. 3, par. 5.7.

¹⁷⁰¹ Vgl. Muis, 1990, 492-94: “Miskotte spreek over een levensbesef dat door het Woord is gewekt en niet van geïsoleerde, religieuze ervaringen, los van de Christusopenbaring. Miskotte zoekt de

vir alle bewussyn van God in die werklikheid.¹⁷⁰² Dit bepaal dus hierdie bewussyn, en relatiewe dit terselfdertyd. Teologie as *teo-logos* – as woord-/spreke-oor-God – vloei nie voort uit ons bewussyn van God in die werklikheid nie; ons bewussyn van God in die werklikheid vloei voort uit God se spreke oor Homself.

Miskotte se bedoeling kan dalk beter toegelig word aan die hand van vorme van die Afrikaanse woord “ken”. In hoofstuk 2 is daarop gewys dat, vir baie ondersoekers van die mistiek, dit in die eerste plek gaan oor die mistikus se soeke na kennis van God, om God te “leer ken”. Vir Miskotte kan ons nooit vir God vanuit onself “leer ken” nie: Ons kennis van God is volkome afhanklik van God se openbaring aangaande Homself. Dit beteken egter nie dat ons, vanuit dit wat ons van God “ken”, Hom nie kan “herken” as teenwoordig in die werklikheid nie. Miskotte praat self van hierdie onderskeid met verwysing na sy ervaring van God in die natuur, wanneer hy sê:

“[God het] zich in Zijn Wóórd geopenbaard ... Als de christen God óók vindt in de Natuur is dit een *acte van herkenning*, niet van kennisname. De God, die wij ons verbeelden te kennen uit de natuur, heeft geen gestalte en geen karakter, Hij is zielloos-lieflijk en zielloos-wreed. Hij is niet gesierd met de Deugden: gerechtigheid, barmhartigheid, genade, heiligheid en liefde ... Het christelijk geloof kan als geloof onmogelijk van de schepping ‘uitgaan’ [maar vanuit] de belijdenis van de vleesgeworden Liefde. Wanneer de volgorde in onze kennis veranderd wordt, verandert ook het Voorwerp; dan spreken wij niet meer over dezelfde God”¹⁷⁰³ [Miskotte se beklemtoning].

Elders, weer eens in sy bespreking van ons bewussyn van God in die natuur (paragraaf 4.2.2.1 hierbo), hierdie keer met verwysing na Psalm 104, is Miskotte aangehaal waar hy sê:

beleefbare gestalte van de Christusopenbaring en hij zoekt die in de Schrift. Dat verbindt hem met Barth. Maar hij benadrukt veel sterker: wie echt leeft met de Schrift, die leeft daardoor en daarin met God, want die leeft, door de Schrift, in Gods wereld. Wij kunnen dit leven met de Schrift joods noemen. Wij kunnen het gereformeerd noemen. Wij kunnen het ook ethisch noemen. Het zijn deze invloeden die Miskottes theologie een eigen klank en kleur geven ... Omdat de verbinding tussen God en mens alleen werkelijk is in Christus die op verborgen wijze present is en niet voorhanden als een stuk wereld, kunnen God en mens niet in een overzichtelijke synthese worden onderbracht. Voor Miskotte is de Schrift de duurzame en beleefbare gestalte van het Woord Gods in deze wereld. De Schrift schept een levensvorm die continuïteit aanbrengt in het horen van het Woord. Wie leeft met de Schrift ontdekt en ervaart dat hij leef in Gods wereld.”

¹⁷⁰² Vgl. Rossouw, *ibid.*, 157-58: “Die verstaan van die Openbaring is ... nie in die eerste plek ’n teoretiese geleentheid van die blote intellek nie, maar ’n eksistensiële of religieuse problematiek waarmee die ganse bestaan gemoeid is.”

¹⁷⁰³ *DBW in VW 11*, 410. Sien ook – t.o.v. die geskiedenis – HH, 21; vgl. Van der Sar, 1995, 158: “In zijn openbaring *wordt* God herkenbaar – als een gebeuren in zijn contingentie” [Van der Sar se beklemtoning].

“Ps. 104 is een natuurpsalm, let-wel een *bijbelse* natuurpsalm, dat betekent: de God, die zich aan Israël geopenbaard heeft als een genaderijke Leider van zijn volk, wordt *herkend* in de wereld, in het firmament en in het uitgegoten licht, in het koren, nòg het koren, overal; in de grote gang der seisoenen en in de wijze wisseling van dag en nacht, in de getijden van de maan, in de breftkloven waar de klipgeiten huizen, in klein en groot en hoog en laag, alles vrij in gebondenheid, wezen voor wezen echt zichzelf en nochtans echt afhankelik, alles orde, die het leven niet afsnoert, en leven, dat de orde niet overwoekert”¹⁷⁰⁴ [Miskotte se beklemtoning].

Dit is net soos ons in ons alledaagse spreke sê dat ons iemand iewers “ontmoet” het, en dan kan dit beteken ons het iemand “vir die eerste keer leer ken” óf ons het iemand wat ons *reeds ken* – wat hom-/haarself reeds vroeër aan ons bekend gestel het¹⁷⁰⁵ – weer later iewers ontmoet in die sin van “raakloop”. Ons kan ook sê dat ons iemand wat ons vroeër “leer ken” het, elders “herken” het te midde van ’n skare ander persone.¹⁷⁰⁶ Dit is van ontmoeting in hierdie sin dat Miskotte se bevinding spreek: Op grond van hoe ons God “leer ken” in sy openbaring aan ons in sy woorde en daade, “herken” ons vir God – of God se daade – in die gesig of die daade van die lydende of hulpverlenende naaste, in die alledaagse lewe, in kuns of natuur. Miskotte self verduidelik dit ook aan die hand van die feit dat ons nie “smart” of “vreugde” kan sien nie, maar dit kan herken aan die rooigehulde of stralende oë van ’n bedroefte of gelukkige persoon:

“Wat heerlijk is, ’t zijn niet de dingen op zichzelf, maar de Wezen, waarvan de dingen *uitingen* zijn. Men kan zeggen dat wij de ‘wereld’ zien, maar men kan evengoed zeggen dat wij Gods *Uiting* zien ... Zoals het woord is een open-ba-ring

¹⁷⁰⁴ KB, 66.

¹⁷⁰⁵ Vgl. GG, 24: “We kennen iemand slechts voor zover hij zich te kennen geeft; God kennen wij uit de ontmoeting met Zijn volk, met Zijn mensen, met Zijn kind in de historie.”

¹⁷⁰⁶ Vgl. ook Hulzebos, *ibid.*, 212-13, m.v.n. Jakob se uitspraak in sy ontmoeting met Esau in Gen. 33:10: “Ik heb jouw aangezicht gezien zoals men Gods aangezicht ziet” – dat “in die ontmoeting met Esau (her)kent Jakob God. De ontmoetingen tussen God, mens en medemens komen zo in één gebeuren bijeen.” Hulzebos merk ook op dat ’n mens nie hier met ’n “mistieke Godsontmoeting” te make het nie *in soverre lg. gaan oor die vervaging van die grense tussen God, mens en medemens*. Hy onderskei daarom tussen “grensoorstyging” en “grensoorskreiding”. Volgens hom is hier eerder sprake van lg., waarin ’n bewussyn van die grense tussen God, mens en medemens steeds bestaan; vgl. *Uitkomst*, 57. Vgl. ook GG, 25-26: “De religie [as heidendom] heeft ... geen werkelijke weg tot de naaste. De ander is óf ident met mij in het Al, óf zelf in de worsteling naar het Ideaal, waarin ik hem wezenlijk niet kan helpen. Maar de God van Israël is fysiek nabij in de naaste, die mijn ‘God’ wordt, die de ik-éenzaamheid beklaagt, die mij zegent in de ontmoeting ... We leven steeds ten overstaan van de levende God. In de ontmoeting word ik gemachtigd het Woord Gods te horen – mij ontmoet de Genade!”

van ons denken, zo is de ‘wereld’, het ganse leven, een open-ba-ring van het wezenen Wezen.”¹⁷⁰⁷

Soos met smart en vreugde, is hierdie erkenning moontlik slegs teen die agtergrond van wat ons van God ken, wat Hy ons oor Homself meegedeel het. Daarom ook, weer eens: Soos God via sy woord en daad in die Skrif aan die begin van hierdie beweging staan, só staan Hy ook aan die einde daarvan. Ons herkenning/ontmoeting/bevinding van God se teenwoordigheid in verskillende instansies van die werklikheid is ook *onderhewig* aan die maatstaf van ons kennis van Hom, van wat ons van Hom *leer* ken het toe Hý ons tegemoet gekom het in sy woord en daad, in die werklikheid waarvan die Skrif en prediking getuig. Waar die mistieke element in Tracy se mistiek-profetiese teologie in sy nuwer werk geformuleer word aan die hand van die apofatiese mistiek van Pseudo-Dionisius, en laasgenoemde se onverstaanbare God, sal Miskotte akkoord gaan met Tracy dat God vir ons onverstaanbaar is – maar dat ons Hom nie ken nie slegs vir soverre Hy Homself nie aan ons geopenbaar het nie. Miskotte se God is nooit – soos dié van Pseudo-Dionisius, uiteindelik – onverstaanbaar in die mate dat niks oor Hom gesê kan word nie. Bevinding as mistiek is by Miskotte nooit apofaties nie.¹⁷⁰⁸

Samevattend kan dit dus oor hierdie saak gestel word dat Miskotte nié as mistikus beskou kan word nie, indien mistiek wel beskou word as die *onmiddellike* ervaring van God se teenwoordigheid. Indien daar egter (soos deur die Katz-skool voorgestaan *en soos in wisselende mate deur Tracy en die mistiek-profetiese teoloë onderskryf word*) sprake van bemiddelde onmiddellikheid in die mistiek is¹⁷⁰⁹ – met ander woorde, indien die mistiek-profetiese teologie inderdaad *mistiek*-profeties is – dan kan Miskotte onder hulle geledere gereken word. Waar Miskotte se mistiek egter van dié van die mistiek-

¹⁷⁰⁷ “Zienlijk en onzienlijk I”, 13 (in *AED*, 12-14).

¹⁷⁰⁸ Vgl. Van der Sar, H.C. 1995. *Verborgen in eenvoud: De hermeneutische functie van de Godsleer in de theologie van K.H. Miskotte*. Kampen: Kok, oor die verband tussen God se verborgenheid en sy onverstaanbaarheid by Miskotte: “Willen we het uitgangspunt van Miskottes theologie in één zin aanduiden, dan zou dat de volgende kunnen zijn: we kennen God niet anders dan in zijn verborgenheid. Deze verborgenheid bepaalt de structuur van het opebaringsbegrip van Miskotte. De verborgenheid wordt namelijk nooit opgeheven, wel onthuld in de openbaring – maar dan nóg blijft God verborgen. Dit vind zijn oorzaak in het feit, dat deze verborgenheid niet staat voor onbekendheid, maar voor onafleidbaarheid. God is nergens op terug te voeren; alleen op zichzelf” (152). Vgl. *UDD II*, 354 (15 Oktober 1933): “De Verborgene bevrijdt. De Verborgene is in Jezus openbaar ... De positief-‘onbekende’ God kent ... de ‘onbekende’ soldaat. Zoals dit negatieve adjectief de soldaat maakt tot de verborgen albekende, zo drukt het praedicaat ‘onbekende’ voor ‘God’ iets hoogst positief uit, nl. dat *Zijn* ‘kennis’ van ons en te *onswaart* en onze kennis van Hem, in een verholde samenstand, bij elkaar behoren. De revelatus is de absconditus, de afgrondelijke heilsmacht. Zo worden wij burgers van het Rijk.” Sien ook *OLW*, 202.

¹⁷⁰⁹ Sien weer die verskillende beskouings van bemiddelde onmiddellikheid by die ondersoekers van mistiek in hfst. 2, en dié van die mistiek-profetiese teoloë en David Tracy in hfst. 3.

politieke teoloë en Tracy s'n verskil – en wat sy mistiek oortuigend Gereformeerde maak – is die vertrekpunt daarvan: Hy ken naamlik aan die Woord die status toe van plek van *eerste* ontmoeting met God; dan eers, *van daaruit*, word God ook op ander plekke ontmoet. Hierin lê ook die moontlike bydrae wat mistiek in die Miskottiaanse sin van die woord kan maak tot die hedendaagse diskoers oor die aard van die mistiek. Dit lyk naamlik of hier – vanuit Gereformeerde kring! – 'n herwinning is van 'n oorspronklike maar onderbeklemtoonde of selfs vergete betekenis van die term “mistiek”, 'n betekenis waarop in hoofstuk 2 en vroeër in hierdie paragraaf gewys is na aanleiding van die bevindings van geleerdes soos Louth en Bouyer oor die patristieke oorsprong en betekenis van die woord “mistiek” en die rol van die *Woord* daarinne.

6.2 Die verhouding tussen aksie en kontemplasie

Wanneer gepraat word van die noodsaak van praxis – die noodsaak dat kontemplasie (mistiek) en aksie gekombineer moet word – praat die hedendaagse kenners van die mistiek, die mistiek-profetiese teoloë, asook David Tracy met een stem. Profetiese aksie is verbonde aan die mistiek, in so 'n mate dat profetiese aksie selfs as 'n integrale *element* van die mistiek gesien kan word.¹⁷¹⁰ Ook vir Miskotte is profetiese aksie 'n ononderhandelbare deel van die Christelike spiritualiteit. Dit is die plig van die individuele gelowige en van die kerk in die geheel. Hou 'n mens Tracy se siening in *Dialogue* in gedagte – oor die noodsaak van die “terugkeer na die wêreld” ná die ontmoeting met die Boeddhistiese *sunyata* en na die Trinitariese mistiek van Van Ruysbroeck ná sy ontmoeting met die “Godheid-anderkant-God” van Eckhart – dan is Miskotte se omskrywing van Christus as gelowiges se voorbeeld van sulke betrokkenheid op die wêreld opvallend:

“Jezus Christus is immers Israëliet door en door en denkt israëlitisch om en om. Geen boeddhistiese of piëtistiese vlucht in het hiernamaals, om de wereld over te laten aan het lot of aan de geschiedenis die de mensen maken ... Maar God blijft de aarde trouw en Hij maakt geschiedenis. Waar God losgemaakt wordt van de aarde en de mensen van de aarde worden ontslagen, daar is altijd de valsche profetie, de ‘geestelijkheid’, die niet is uit den Geest. De Zoon des mensen is ook

¹⁷¹⁰ Hier kan ons weer eens – in die lig van herwonne interpretasies van die mistiek – 'n aspek bevraagteken van bv. Van der Velden se beswaar teen die siening van Miskotte as mistikus en van bevinding as mistiek (lg. verstaan as wêreldmydende, selfs wêreldveragte verskynsel). Vgl. Van der Velden, *ibid.*: “Op geen enkele wijze betekent bevinding by Miskotte dus mystieke bevrijding uit de lichamelijke en de stoffelijkheid.”

daarin openbaar, als de eigen Zone Gods, dat Hij de aarde trouw blijft, om Gods wil.”¹⁷¹¹

Profetiese aksie is vir Miskotte ook ten nouste verbind met bevinding¹⁷¹², veral met die bevinding van die Woord. Dit is egter ook hier waar die verskil tussen hom en die mistiek-profetiese teoloë weer eens na vore kom.

Daar is uitgewys dat die bevrydende praxis vir die mistiek-profetiese teoloë vooropstaan. In die bevrydingsteologiese hermeneutiese sirkel word byvoorbeeld vanuit die *a priori*-, prerefleksiewe verbintenis tot die lot van die armes en onderdrukte beweeg na die tweedeorde-, teologiese nadenke daaroor. Soos gesien, word die bron van die bevrydings- en politieke teoloog se solidariteit veral goed weerspieël deur die kategorie van die “negatiewe kontraservarings”. Daar is genoem dat hierdie ervarings verband hou met die besef dat daar iets intrinsiek verkeerd is in die wêreld en in die wyse waarop ’n samelewing ingerig is, ’n sterk sin dat “dinge anders kan wees”, veranderbaar is. Dit veroorsaak ongemak en ontevredenheid, en word gedryf deur ’n diep empatie en solidariteit met die lydendes. Daar is ook onderskei tussen hierdie weg en dié wat Tracy volg, naamlik een wat duidelik wys dat sy wortels in die manifestasietradisie lê en wat Lane verwoord as ’n solidariteit wat “can, in the spirit of the Greek tradition, arise out of a sense of wonder and awe about the world as it is”, ’n “approach [that] acknowledges the given order of the world and the organic harmony of society as part of the object for reflection in theology” (hoofstuk 3, paragraaf 5.7 hier bo).

Vir die bevrydings- en politieke teoloë geld ook wat Tracy noem die maatstaf van waarheid as bevrydende praxis: Die waarheid van ’n teologiese posisie hang af van die implikasies daarvan vir die praktyk van bevryding van die lydende en onderdrukte naaste.¹⁷¹³ Daar is in hoofstuk 3, paragraaf 5.7 – met verwysing na Lane se interpretasie van Tracy – daarop gewys dat Tracy se primêre vertrekpunt vir praktiese teologie die volgende is: “the *theoria* derived both from fundamental theology through philosophical

¹⁷¹¹ GA, 336. Vgl. AED, 325; ABC, 11; KB, 140.

¹⁷¹² Van Hoogeveen, P. 1975. *Dialog en onderricht: Een inleiding tot het werk van Kornelis Heiko Miskotte*. Doksraatscriptie, Katolieke Teologiese Hogeschool Amsterdam, 19.

¹⁷¹³ Vgl. in hierdie verband byvoorbeeld weer die uiteensetting van Naudé, P. en W.D. Jonker. 1988. “Bevrydingsteologie as ortopraktiese teologie: ’n metodologiese evaluering.” *Ned Geref Teologiese Tydskrif* 29 (no. 3): 236-45, veral vanaf 237, en hulle formulering van die bevrydingsteologiese ontwerp van “’n operasioneel-historiese waarheidsbegrip met gepaardgaande sosiale verifikasie”, teenoor die siening dat “[in] tradisionele teologie ... verifikasie per definisie teoreties van aard [is] ... en op die ooreenkoms [berus] tussen die inhoud van dogma en die oorgelewerde tradisies” (237; Naudé & Jonker se beklemtoning).

reflection on the religious dimension of common human experience and from systematic theology through the hermeneutics of classical religious texts”. Dus is Tracy se vertrekpunt weer beide bene van wat hy as die bronne van teologie beskou: menslike ervaring én die “Christelike feit” of dan meer spesifiek die Christelike tekste (wyd verstaan as Skrif, ritueel, gebruike, getuienisse, ensovoorts). Tracy wil getrou bly aan sy wortels in die Rooms-Katolieke manifestasietradisie, aan die idee van waarheid as manifestasie soos hy dit vind as deel van die Aristoteliaans-Gadameriaanse *hermeneutiese* skool van praxis. Aan die ander kant waardeer Tracy die noodsaaklike – na sy oordeel – aanvullende insigte van Habermas en die Marxisties-Hegeliaanse skool van praxis. Hoewel Tracy reken dat die ervaring van God in die werklikheid van lyding één van die vertrekpunte vir ons nadenke oor God kan wees, ken Tracy nie ook ’n epistemologiese primaat spesifiek aan *bevrydende praxis* toe nie. Vir hom kan bevrydende praxis dus ook nie as uitsluitlike maatstaf vir teologiese waarheid dien nie. Daar is uitgewys dat die diskoers oor reële praxis vir Tracy noodsaaklik bly – maar nogtans ’n noodsaaklike *sekondêre* refleksie oor, ’n *sekondêre* kriterium vir, die waarheid van ’n teologiese posisie. Soos gesien, dink Tracy soos volg oor die primêre maatstaf:

“For biblical peoples [waaronder Tracy homself tel], ... starting ... with the prophetic/apocalyptic centers of the Jewish [and] Christian ... traditions. Then one can move well, very well indeed, to moments of compassion, love, and beauty, and even on to the great Platonic discussions ... of the Good beyond Being, and ... Beautiful Itself ... [a] mystical awareness also [found] in Dionysian thought”.¹⁷¹⁴

Wat hierdie saak betref, verskil Miskotte se posisie van dié van Tracy sowel as van dié van die mistiek-profetiese teoloë wat hier bo bespreek is. Weer eens verskil Miskotte se *vertrekpunt* wat aksie betref. Dit begin wel by die bevinding; maar gegewe die *bron* van bevinding by Miskotte is dit nie verrassend nie dat hy dit stel dat, ook wat betref ons profetiese aksie wat vanuit ons bevinding voortvloei, die bron van die bevinding ten diepste ook vir aksie geld:

¹⁷¹⁴ Vgl. hfst. 3, par. 5.7 vir die volledige aanhaling. Vgl. ook weer in dieselfde paragraaf: “Tracy wil ’n model van beide manifestasie én transformatiewe praxis daarstel, maar met laasgenoemde as ondergeskikte element, juis omdat politieke en bevrydingsteoloë eersgenoemde maklik afskeep weens hulle ommekering van die orde – as ‘knowing by doing’ eerder as ‘knowing by reflecting’. Dus lê Tracy se klem, tipies van sy benadering, nie nét op die mistieke of nét op die profetiese nie, maar op albei, en in die besonder op die *koppelteken* in die term ‘mistiek-profetiese teologie’.”

“God is het apriori van ons gehele mens-zijn in heel het drama van ons bestaan; in Zijn spreken is de zin van ons leven *mede gegeven*. We komen nooit van de problemen en halve antwoorde via een sprong tot God, maar we gaan *van Hem uit* om tot de problemen, de echte vragen en daardoor tot de ware nood en tot de uiteindelijke vrede te komen.”¹⁷¹⁵

Dus, hoewel die resultaat (die aandrang op profetiese aksie in solidariteit met die lydende naaste) dieselfde is by Tracy, Miskotte én die ander mistiek-profetiese teoloë, verskil hulle vertrekpunt: by Miskotte, die kennis van God vanuit sy openbaring in woord en daad soos in die Skrif en die prediking daarvoor getuig word vs. die Christelike tradisie (wat die Woord insluit) én die ervaring van die werklikheid in die geval van Tracy óf die prerefleksiewe ervaring van lyding en verbondenheid tot bevrydende aksie in die werklikheid by die bevrydings- en politieke teoloë.

Maar nie net hulle vertrekpunt en die bron van hulle solidariteit met die armes en lydendes, en van hulle profetiese en politieke praxis verskil nie. Ook die waarheidstatus van transformerende praxis funksioneer op verskillende wyses in die werk van Miskotte, Tracy en die bevrydings- en politieke teoloë. Miskotte se posisie wat betref laasgenoemde saak (transformerende praxis as potensiële toets vir die waarheid van ’n teologiese posisie) is weer eens volkome Gereformeerde. In ’n artikel in *In de Waagschaal* uit 1968, “De eigen opdracht van de theologie”¹⁷¹⁶, skryf Miskotte oor die teologiese waarheidsbegrip, en hier kom die verskil tussen hom en Tracy en bevrydingsteologie ten beste na vore. Hy begin deur dit te stel dat die teologiese waarheidsbegrip primêr personalisties verstaan moet word. Hy sê verder dat waarheid verstaan moet word as handeling (wat by die eerste aanhoor die klank van die bevrydingsteologie het!) én as ontmoeting (wat weer baie klink soos Tracy se idee van waarheid as manifestasie!). Maar dan gaan Miskotte onmiddellik voort deur te sê dat “wij bij de existentiële strekking van het theologisch waarheidsbegrip niet blijven staan”¹⁷¹⁷. Die rede hiervoor is eenvoudig dat ook hierdie handeling en ontmoeting kognitiewe betekenis het en behou. Waarheid, sê hy, impliseer nou eenmaal

¹⁷¹⁵ KB, 168. Vgl. Rossouw, *ibid.*, 202-203, m.v.n. Luther en Calvyn se Skrifbeskouing: “Die Skrif is nie ’n blote historiese berig of metafisiese dokument wat die mens se bestaan self ongemoeid laat nie. Dit is veeleer intensioneel gerig op die *concretissimum* van die menslike bestaan. Die klaarheid van die Skrif laat nie net die apokaliptiese verbande sien van die komende Godsryk nie, maar kwalifiseer terselfdertyd die menslike situasie as ’n situasie wat geheel en al betrokke is by die koms van hierdie Godsryk.”

¹⁷¹⁶ IDW in VW 9, 422-37.

¹⁷¹⁷ *Ibid.*, 423.

waarheids*kennis* en dit is hier waar die vernuwing van die Reformatoriese teologiese kenleer met krag ingryp:

“*De reformatorische vernieuwing is déze geweest, dat de notie verbum (woord Gods) de notie veritas (waarheid) omvat, zonder dat het omgekeerde gezegd kan worden! ... Waarheid is in de eerste en laatste plaats dienst aan en voegzaamheid onder het Woord Gods. Van hieruit verstaan wij dat de bekende reformatorische uitspraken (sola fide, sola gratia, sola scriptura, soli Deo gloria) volstrekt geen eenzijdigheden zijn, die een antropologische of ecclesiologische aanvulling behoeven – maar zij zijn aanduidingen van de in zichzelf rustende meerwaarde en souvereiniteit van Gods Woord. Dit Woord kan alleen als regerende en scheppende macht begrepen worden in en boven de velden van onze ervaring; daarom ook in en boven de logische ordening van onze ervaring*”¹⁷¹⁸ [Miskotte se beklemtoning].

Teen die agtergrond van wat in hoofstuk 2 gesê is oor die bevrydingsteoloë se teenreaksie in hulle klem op werklikheidsbetrokke ortopraksie – teenoor Europese abstrakte ortodoksie – is dit dan opvallend dat Miskotte dit stel dat, vir besinning oor die opdrag van die teologie vandag, is die feit van die relativering van die sentrale posisie van die dogmatiek in die teologie van groot belang. Met “relativering” bedoel Miskotte nie die moderne tydgees se poging om, in effek, die dogmatiek te vernietig nie, “maar de rechte en noodzakelijke relativering van de dogmatiek *door de exegese van de Schrift*”. Volgens Miskotte werk dit eerder só:

“De gelding van het dogma ... aan zijn *overeenstemming met de grondstructuren van de Heilige Schrift* ... De werking van het dogma hangt dáaraan, dat het als leer wordt opgenomen in de werking van het goddelijk Woord. De fundering van de geldigheid van dogmatische uitspraken kan uit dien hoofde nooit irrelevant zijn ... [maar] [d]eze fundering geschiedt ... in afhankelijkheid [van] de unieke positie van de gecanoniseerde Heilige Schrift”¹⁷¹⁹ [Miskotte se beklemtoning].

¹⁷¹⁸ Ibid., 423-24. Vgl. *GK*, 122-23: “De leer der reformatoren is van meetaf afkerig geweest van het dogma als veritas, als leerstuk, en heeft zich geworpen op het evangelie als *boodschap*; en sprak daarom liever van het ‘wóórd’ dan van de ‘waarheid’. De viva vox evangelii *die* moest het doen ... Daarom moet het woord ‘boodschap’ strikt genomen worden, het is een bericht dat niemand zou kunnen bedenken, en dat ook voor ons, die al of niet lichtgelovig zijn, zeer *ongeloofwaardig* moet zijn. Met object: waarheid, verschuift ook de subjectieve tegenpool: geloof; dat kan in hervormd denken niet meer zijn: notia en assensus, kennisname en aanvaarding, voor wáár houden van bovennatuurlijke waarheden; geloof is de innerlijke noodwendigheid (die de hoogste vrijheid betekent) de boodschap te beamen, in te treden in de geschiedenis, waarvan het bericht gaat.” Vgl. *IDW in VW I*, 381.

¹⁷¹⁹ Ibid., 424-25.

Samevattend dus: Vir Miskotte is die vertrekpunt tot profetiese aksie nie liefde of verbintenis tot die lydende naaste en sy/haar bevryding nie. Die bron van solidariteit met die naaste is ook nie die bewussyn dat iets fundamenteel skort met die wêreld, of 'n bewussyn van en bewondering vir die geskape onderliggende orde en harmonie in die wêreld nie. Dit is geleë in die *a priori*-kennis van God vanuit God, soos verwoord in die Skrif en in God se Openbaring in Christus waarvan die Skrif en die gepredikte Woord getuig, en in God wat Homself openbaar in woord en daad as die Regverdige, wat dae van geregtigheid van ons vra – wat ons dan ook verrig, in geloof en gehoorsaamheid en uit dankbaarheid vir die geregtigheid wat aan ons betoon is.¹⁷²⁰ Slegs vanuit wat ons van die genadige en regverdige dae van God ken, kan ons profetiese aksie en bevrydende dae “voortekens” of “afglansings” (in Miskotte se terminologie) wees van die eskatologiese koninkryk van God. Vir Miskotte is die waarheid uiteindelik nóg Tracy se “waarheid as manifestasie”, nóg die bevrydings- en politieke teoloë se “waarheid as bevrydende praxis” (in Tracy se terme). Waarheid bly vir Miskotte “waarheid as proklamasie”¹⁷²¹: Ons bevinding (mistiek/kontemplasie) sowel as ons aksie staan onder die oordeel van die Woord. Vir soverre óns dae van God spreek – iets sê van sy teenwoordigheid in die werklikheid, sy dae in die verlede en sy beloftes vir die toekoms – is dit antwoorde op die woorde en dae van God self. Vir soverre ons praxis dít doen en in hierdie sin “waar” is, gebeur dit slegs vanuit die vertrekpunt van die openbaring van God in die Woord en gepredikte Woord.

Verder: In 'n essay vir *In de Waagschaal*, “Arbeid en aktivisme”, skryf Miskotte pertinent oor die verhouding tussen aksie en kontemplasie.¹⁷²² Hierin vertel ook hy die verhaal waarmee hierdie ondersoek begin is: van die primaat van “kontemplasie” vanuit Aristoteles se *Politeia* (met sy klem op “scholè”, de vrije tijd, het *scharnier* ... waarom het leven draait”¹⁷²³). Dan neem Miskotte die verhaal verder, tot by die idee van *otium*

¹⁷²⁰ In die geestelike lewe gaan dit ook nie vir Miskotte om die naaste of medemenslikheid nie, “maar eerst om kennis van Gods aangezicht” (*KVZ in VW II*, 121). Vgl. Muis, 1990, 390: “Gods Naam verskijnt midden in het leven en zijn Woord wordt altijd in de levensituatie van mensen gehoord ... Niet alleen heeft de Naam plaats in het leven, hij plaatst ook ons in het leven en drijft ons aan tot daden.”

¹⁷²¹ Hiermee word bedoel die openbaring van God via die Skrif en die gepredikte Woord as die uiteindelijke, finale maatstaf vir die waarheid en beoordeling van die menslike werklikheid. Hoewel hierdie tradisie/waarheidsbegrip saamhang met Tracy se beskrywing van die “dialektiese konseptuele taal” as o.m. die aandrang op “die noodsaak van *radikale negasie* in die onderskeid tussen die Heilige en die menslike kultuur in alle outentieke Christelike taal” (sien hfst. 3, par. 5.3.4), is die klem by Miskotte dikwels aansienlik swakker of aansienlik meer op die agtergrond as by die voorbeelde wat Tracy opnoem, veral Barth.

¹⁷²² *IDW* deur B&B, 216-22.

¹⁷²³ *Ibid.*, 217.

in die klassieke Latynse gebruik van die woord (met die negatiewe teenkant daarvan, *negotium* of werk) en tot met die Middeleeuse onderskeid tussen “het werkzame en het schouwende leven (*vita activa* en *vita contemplativa*) [waarin] de voorrang komt aan het contemplatieve toe, omdat het dichter blijft bij of leidt tot het hart der dingen”¹⁷²⁴. Hoewel Miskotte erken dat die Middeleeuse ideaal van ’n suiwer kontemplatiewe lewe by ons op regmatige vrae stuit, vra hy of dit ons nie ook tot noodsaaklike nadenke oor ons dag moet stem nie. Dieselfde geld vir die voorrang van die *artes liberales* of “vrye kunste” – waaronder in die eerste plek die filosofie getel het – bo die *artes serviles* oftewel die wetenskappe, wat lei tot toepassing in die praktyk. Miskotte vra of hierdie siening van nut, as iets sekondêrs, vanuit ’n Europa van weleer nie ook van ons vandag vra om ons siening van die mens en van die lewe in heroënskou te neem nie. Hy verwoord sy siening hieroor as volg:

“Leven is geestelijk leven; geestelijk leven is denkende, zinnende, zich louterende, lofzeggende beweging tot God, die het volstrekt Zekere is, in en achter en boven alle schijnbaar-zekere gegevenheden, het logisch Onvermijdelijke en het existentieel Vaste. Hem te kennen bevat een onderpand voor de kennis van de wereld. Hem te kennen brengt de geest tot zichzelf en sticht de zin van alle denken.”¹⁷²⁵

Miskotte vra dan of die oorsprong van die “spook van verveling” wat ons so dikwels ontmoet in die vrye tyd waarvoor ons so hard gestry het, nie dalk lê in die feit dat die mens van vandag nie die moed het om, “... *met zijn God alleen te zijn*, om met Zijn Aanwezigheid of met Zijn Afwezigheid ons auseinanderzusetzen?”¹⁷²⁶ Meer as dertig jaar na sy dood is Miskotte se vraag of ons vergoddeliking van arbeid nie die gevolg is van ons onsekerhede en ons vlug voor God nie, steeds legitiem en relevant. Miskotte se diepe meelewing met sy medemens weerspieël ook na dekades steeds die gevoel en implisiete hulproep van baie van óns Gereformeerde naastes vandag, wanneer Miskotte sê:

“Wij weten geen weg met een *vita contemplativa*, ook al zouden wij daar ruim tijd voor hebben ... Wij kunnen ons niets voorstellen bij *artes liberales*, die juist dáárin menselijk zouden zijn, dat zij maatschappelijk geen nut hebben. Wij begrijpen niets meer van de oude spreuk der benedictijnen ‘*ora et labora*’, als het niet

¹⁷²⁴ Ibid.

¹⁷²⁵ Ibid., 219.

¹⁷²⁶ Ibid.

betekent een gebedje vóór het werk, maar de vóórrang en vóórgang van het alle werk overtreffende, begeleidende en vervullende leven van de geest, die op God als axiomatische zekerheid is gericht.”¹⁷²⁷

Natuurlik, sê Miskotte, kan ons nie terugvlug in ’n tyd wat nie meer bestaan of ontvlug van die werklikheid en noodsaak van arbeid nie. Aksie bly vir hom ononderhandelbaar belangrik ... maar so ook bevinding, Miskotte se Gereformeerde kontemplasie. In *Geloof en kennis* gee hy egter ook ’n bedekte waarskuwing wat ons vandag ter harte kan neem in die lig van diegene in ons eie tradisie wat soekend is na ’n Gereformeerde spiritualiteit wat erkenning gee aan aksie én legitiem Gereformeerde kontemplasie:

“‘Non scholae sed vitae’ die spreuk werd door de Reformatie op de theologie toegepast; bij vita werd de voorrang van de vita contemplativa niet meer gekend; en tegenwoordig zó weinig, dat we eerder gevaar lopen in een geforceerd activisme te belanden.”¹⁷²⁸

Wanneer die lewe net ’n saak van aksie raak; wanneer die mens nie meer mens is nie maar blote arbeider raak; wanneer arbeid, wat noodsaaklik en goed is, “geforceerde aktivisme” raak – dan raak die lewe leeg. Dan bevind ons ons in die “brave new world” van Huxley, waar alles loop “op wieletjies, ferm en kloek en leeg; omvattend, wurgend, verslindend elk teken van Tegenwoordigheid” – die gevolge van die “koue vuur” wat uitstraal vanuit die aktivisme.¹⁷²⁹ Soos die gesprek met die Kartuisers in hoofstuk 4 hier bo die Gereformeerde tradisie uitdaag om ook sy eie Gereformeerde vorme van kontemplasie te herontdek, so daag die mistiek-profetiese teologie in sy verskeidenheid vorme die Gereformeerde tradisie uit en herinner dit daaraan om nie te kies nie: nie die een óf die ander nie, nie aksie óf kontemplasie nie, maar albei. Dit is hierdie uitdaging wat in die teologie van Kornelis Miskotte op uitnemende wyse opgeneem word en vandaar dat ook hý, as oortuigde Gereformeerde teoloog, hom uitspreek oor die verhaal van Marta en Maria, wat so ’n sentrale metafoor deur die Christelike geskiedenis heen was van die vraag na die verhouding tussen aksie en kontemplasie:

“Moeten we nu werkelijk, om het evenwicht te bewaren gaan betogen, dat Maria wel ‘het goede deel gekozen’ heeft, maar Martha’s ijver toch onmiskenbaar zal blijken (vgl. Luk. 10:41v.)? – is het nodig eraan te herinneren, dat de grote pioniers

¹⁷²⁷ Ibid.

¹⁷²⁸ GK, 138.

¹⁷²⁹ IDW deur B&B, 221.

in kerk en zending, in philanthropisch en sociaal werk, juist ‘grote bidders’ zijn geweest?¹⁷³⁰

Uitendelik slaag Miskotte dus tóg op uitsonderlike manier daarin om dit wat hom by tye soveel innerlike stryd gekos het, wat hy so bewonder het in die Rooms-Katolisisme en waarvan hy in sy dagboeke getuig, in sy eie spiritualiteit te versoen. In die motto’s aan die begin van hierdie hoofstuk is daarna verwys: die versoening van die heilige se gerigtheid op God met die kunstenaar se gerigtheid en dieptekennis van die werklikheid; die belang van die Christelike gemeenskap met dié van die eensame enkeling; die gewetensroep van die politiek met die fassinasie van die mistiek ... kortom, aksie met kontemplasie. Daar is vroeër in hierdie ondersoek verwys na Baum se formulering van ’n kenmerkende eienskap van David Tracy se werkswyse, naamlik dat hy:

“[a]s a Catholic, ... gladly listens to Luther, Calvin, and Thomas Münzer. Yet what he learns from them he wants to introduce to the intra-Catholic theological conversation and thus make fruitful for the dynamic process of Catholic renewal. And, I suppose, he expects the heirs of the Reformation to let themselves be challenged by the Catholic tradition and to react creatively by renewing their own Protestant traditions.”¹⁷³¹

Lank voor hierdie uitdaging deur Tracy by monde van Baum het Miskotte reeds hierdie uitdaging opgeneem. In die terminologie wat in hoofstuk 1 van hierdie studie gebruik is, bied Miskotte die soekendes in die Gereformeerde tradisie ’n versoening van die gewaardeerde handspiritualiteit en kopspiritualiteit van hulle tradisie met ’n mistieke spiritualiteit, maar dan ’n mistieke spiritualiteit wat óók in ooreenstemming met Gereformeerde oortuigings is. Diegene wat beweer (soos Jonker dit in hoofstuk 2, paragraaf 4 stel) dat Gereformeerde spiritualiteit “konserwatief, streng, wetties in leer en moraal [is] ... stug en onwillig om oor eie geestelike ervarings te praat, formeel in hulle godsdiensoefeninge” – vir hulle bewys Miskotte verkeerd met sy poëtiese en hartstogtelike formulerings van wat Gereformeerde geloofservaring daarstel. Vir diegene wat beweer dat dit in Gereformeerde spiritualiteit “meestal om dogma gaan” en

¹⁷³⁰ KVZ in *VW 11*, 165.

¹⁷³¹ Baum, G. 1991. “Radical pluralism and liberation theology.” In Jeanrond, W.G. & J.L. Rike (eds.) *Radical pluralism and truth: David Tracy and the hermeneutics of religion*. London: Crossroad, 3-17 (5-6).

“Gereformeerdes ... beskou as stoere verdedigers van die suiwer leer” wys Miskotte – hoewel hy waarsku teen ’n oordrewe verinnerliking van geloof (soos by sommige eksponente van die Nadere Reformasie wat hy daarvoor kritiseer – paragraaf 4 hier bo) – dat oordrewe rasionalisering van geloof óók nie eie is aan die Gereformeerde spiritualiteit nie. Daarom kan Miskotte sê:

“Geloven is doen, een innerlijk, verborgen handelen, een ontvangen en aanvaarden, een vertrouwen-stellen, een zich-over-geven, een gemeenschap-oefenen, een eigensoortig vreugde-bedrijven, een eigensoortig lijden-dragen, een volharden, een bezig-zijn, een volwaardig bezig-zijn van armen met de rijkdom van hun Heer, een luisteren, een ondergáán, een zich *láten-regeren* en zich *láten beminnen*.”¹⁷³²

Daarom kan hy ook sê (paragraaf. 5.2 hier bo) dat “... geluk is de ontmoeting met God in het Ogenblik ... Geluk is de Omhelzing van de Vader, één hoogmoment voluit te voelen”¹⁷³³. Tog herinner hy ons dat dit nooit daar eindig nie:

“Merkwaardig, wie zogenaamd ‘gelukkig’ is, ... wie het heilig geluk, het Ogenblik, de Ontmoeting met de Vader, nu en dan beleeft, *die* wordt een strijder voor sociale rechtvaardigheid.”¹⁷³⁴

Vanuit Miskotte se oortuiging van die verband tussen aksie en kontemplasie – die mistieke ontmoeting met God (in die eerste plek in sy Woord, maar van daaruit ook verder in die werklikheid waarin ons ons “bevind”), wat ons aksie inspireer en rig – kan hy gevolglik verklaar: “De hand is openbaring der ziel, die den Heere ontmoet heeft.”¹⁷³⁵

¹⁷³² DBW in *VW 11*, 381-82 [Miskotte se beklemtoning], soos aangehaal in par. 4.1 hier bo.

¹⁷³³ AED, 221.

¹⁷³⁴ *VV*, 222.

¹⁷³⁵ Ibid.

BIBLIOGRAFIE

- A Carthusian. 1993. *The way of silent love: Carthusian novice conferences*. Kalamazoo, MI: Cistercian.
- A Carthusian. 1994. *The wound of love: A Carthusian miscellany*. Kalamazoo, MI: Cistercian.
- A Carthusian. 1995. *The call of silent love: Carthusian novice conferences*. London: Darton, Longman & Todd.
- A Carthusian. 1996. *Interior prayer: Carthusian novice conferences*. Kalamazoo, MI: Cistercian.
- A Carthusian. 1996. *They speak by silences*. London: Darton, Longman & Todd.
- A Carthusian. 1998. *The freedom of obedience: Carthusian novice conferences*. Kalamazoo, MI: Cistercian.
- A Carthusian. 1998. *The prayer of love and silence*. London: Darton, Longman & Todd.
- A Carthusian. 1998. *The spirit of place: Carthusian reflections*. London: Darton, Longman & Todd.
- A Carthusian. 1999. *From Advent to Pentecost: Carthusian novice conferences*. Kalamazoo, MI: Cistercian.
- A Carthusian. 1999. *Poor therefore rich: Carthusian novice conferences*. Kalamazoo, MI: Cistercian.
- A Carthusian. 2001. *O Bonitas! Hushed to silence*. (Selected by R.B. Lockhart.) Leominster: Gracewing.
- A Monk. 1994. *The threshold of paradise*. London: Adelphi.
- A Monk. 1977. *The hermitage within: Spirituality of the desert*. London: Darton, Longman & Todd.
- Aalders, W., D. den Boer & A. de Reuver. 1984. *Barth, Kohlbrugge, Miskotte: Ontwikkeling of breuk?* Kampen: Kok.
- Abe, M. 1991. "Kenotic God and dynamic Sunyata." In Cobb, J.B. jr. & C. Ives (eds.) *The emptying God: A Buddhist-Jewish-Christian conversation*. Maryknoll, NY: Orbis, 3-65.
- Achten, G. 1989. "Die Kartäuser, Meister des Gebets im 15. Jahrhundert." In Hogg, J. (ed.) *Kartäuserliturgie und Kartäuserschrifttum. International Kongress vom 2. bis 5. September 1987*. Analecta Cartusiana 116. Band 4. Salzburg: IAA, 85-94.

- Adam of Dryburgh 1974. *Six Christmas sermons*. (Introd. & transl. M.J. Hamilton.)
 Analecta Cartusiana 16. Salzburg: Institut für Englische Sprache und Literatur.
- Amptelike Kartuiserwebblad. Aanlyn: <http://www.chartreux.org/en/frame/html>
 (10 Junie 2008).
- Anbeek, C.W. 1997. "Buddhist spirituality: A possible source of inspiration for Christians?" *Studies in Interreligious Dialogue* 7 (no. 1): 56-65.
- Anon. 1988. *The threshold of paradise: The poetic journal of a Welsh novice monk*.
 Analecta Cartusiana 129. Salzburg: IAA v-xii, 1-90.
- Aristotle. 1998. *The Nichomachean ethics*. (Transl. & introd. D. Ross.) Oxford: Oxford University Press.
- Aumann, J. 1985. *Christian spirituality in the Catholic tradition*. San Francisco, CA: Ignatius.
- Bacik, J.J. 2002. *Catholic spirituality: Its history and challenge*. Mahwah, NJ: Paulist Press.
- Baers, J. 2003. "Evoluerend Westers denken over mystiek in de twintigste eeuw." In Baers, J., G. Brinkman, A. Jelsma & O. Steggink *Encyclopedie van de mystiek*. Kampen/Tielt: Kok/Lannoo, 137-238.
- Bakker, J.T. 1991. "Om de Naam/om het leven: K.H. Miskotte." In De Knijff, H.W. & G.W. Neven *Horen en zien: Opstellen over de theologie van K.H. Miskotte*. Kampen: Kok, 110-32.
- Bakker, N.T. 1984. "Bevinding en politiek bij K.H. Miskotte. I." *In de Waagschaal*. Nieuwe Jaargang 12 (no. 21, 21 januari): 653-657.
- Bakker, N.T. 1984. "Bevinding en politiek bij K.H. Miskotte. II." *In de Waagschaal*. Nieuwe Jaargang 12 (no. 22, 4 februari 1984), 691-695.
- Bakker, N.T. 1984. "Bevinding en politiek bij K.H. Miskotte. III." *In de Waagschaal*. Nieuwe Jaargang 12 (no. 23, 18 februari 1984), 714-717.
- Barth, K. 1935. *De apostolische geloofsbelijdenis: Voor Nederland bewerkt en van aantt. voorzien door K.H. Miskotte*. Nijkerk: Callenbach.
- Baum, G. 1991. "Radical pluralism and Liberation Theology." In Jeanrond, W.G. & J.L. Rike (eds.) *Radical pluralism and truth: David Tracy and the hermeneutics of religion*. London: Crossroad, 3-17.
- Bauman, Z. 1993. *The imitations of postmodernity*. London: Routledge.
- Bernstein, R.J. 1989. "Radical plurality, fearful ambiguity, and engaged hope." In *Journal of Religion* 69 (no 1, Jan.): 85-91.

- Beumer, J. (red.) 1989. *Als de hemel de aarde raakt. Spiritualiteit en mystiek: Ervaringen*. Kampen: Kok.
- Beumer, J. 1989. "Was Miskotte een mysticus? Mystieke en politieke trekken in het werk van K.H. Miskotte." In Beumer, J. (red.) *Als de hemel de aarde raakt. Spiritualiteit en mystiek: Ervaringen*. Kampen: Kok, 109-25.
- Beumer, J. 1993. *Intimiteit en solidariteit: Over het evenwicht tussen dogmatiek, mystiek en ethiek*. Ten Have: Baarn.
- Beumer, J. 1994. "Verkenningen in grensgebied." In Van Troostwijk, D., J. Beumer & D. Stegeman (reds.) *"WIJ WILLEN HET HEIDENDOM EEREN": Miskotte in de "nieuwe tijd"*. Baarn: Ten Have, 169-91.
- Bieler, A. 2003. "The language of prayer between truth telling and mysticism." In Pinnock, S. (ed.) *The theology of Dorothee Soelle*. London/Harrisburg, PA/New York, NY: Trinity, 55-70.
- Biezeveld, K. & G.G. De Krijf 2004. "Miskotte in de Waagschaal: Dispuut tussen Kune Biezeveld en Gerrit de Krijf, 17 September 2003." In De Krijf, G. (red.) *Theologie in dispuut*. Zoetemeer: Meinema, 12-34.
- Bodenstedt, M.I. sr. S.N.D. 1973. *Praying the life of Christ. First English translation of the prayers concluding the 181 chapters of Ludolphus the Carthusian: The quintessence of his devout meditations on the life of Christ*. Analecta Cartusiana 15. Salzburg: Institut für Englische Sprache und Literatur.
- Borchert, B. 1994. *Mysticism: Its history and challenge*. York Beach, ME: Samuel Weiser.
- Bostic, J.R. 2001. "Mystical experience, radical subjectification, and activism in the religious traditions of African American Women." In Ruffing, J.K. R.S.M. *Mysticism and social transformation*. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 143-158.
- Bouyer, L. 1990. *From pagan myth to Christian mysticism*. Edinburg: T&T Clark.
- Bras, K. "Reformatie en mystiek." In Baers, J., G. Brinkman, A. Jelsma & O. Steggink *Encyclopedie van de mystiek*. Kampen/Tielt: Kok/Lannoo, 753-759.
- Breebaart-Miskotte, H. 1995. "Miskotte over beeldende kunst." In Monshouwer, D. et al. *Kornelis Heiko Miskotte (1894-1976): Brug tussen cultuur en theologie*. Kampen: Kok, 38-45.
- Brienen, T. 1978. *Bevinding, aard en functie van de geloofsbeleving*. Kampen: Kok.

- Brienen, T. 1993. "Vroomheid volgens het Gereformeerd piëtisme in Nederland, met name bij vader en zoon à Brakel." In Van't Spijker et al. (reds.) *Spiritualiteit*. Kampen: De Groot Goudriaan, 199-208.
- Brienen, T. 2003. "Mystiek van de Nadere Reformatie." In Baers, J., G. Brinkman, A. Jelsma & O. Steggink *Encyclopedie van de mystiek*. Kampen/Tielt: Kok/Lannoo, 760-767.
- Brown, R.M. 1961. *The spirit of Protestantism*. New York, NY: Oxford University Press.
- Brown, R.M. 1990. *Gustavo Gutiérrez: An introduction to liberation theology*. Maryknoll, NY: Orbis.
- Bruneau, M-F. 1998. *Women mystics confront the modern world: Marie de l'Incarnation (1599-1672) and Madame Guyon (1648-1717)*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Buckley, J.J. 1997. "Revisionists and Liberals." in Ford, D.F. *The modern theologians: An introduction to Christian theology in the twentieth century*. Oxford: Blackwell, 327-342.
- Buckley, M.J. 1989. "Seventeenth century French spirituality: Three figures." In Dupré, L. & D.E. Saliers (eds.) *Christian spirituality: Post-Reformation and Modern*. Vol. 18 in the series *World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest*. New York, NY: Crossroad, 28-68.
- Buskes, J.J. 1968. *God en mens als concurrenten*. Amsterdam: Ten Have.
- Cadorette, C. 1989. "Peru and the mystery of liberation: The nexus and logic of Gustavo Gutiérrez's theology." In Ellis, M.H. & O. Maduro (eds.) *The future of liberation theology: Essays in honor of Gustavo Guriérrez*. Maryknoll, NY: Orbis, 49-58.
- Calvyn, J. 1984-1992. *Institusie van die Christelike godsdiens*. Vol. 1-4. (Vert. deur H.W. Simpson.) Potchefstroom: Calvyn Jubileum, Boekefonds.
- Campbell, G.J. S.J. 1983. "The spiritual exercises". In Wakefield, G.S. (ed.) *A dictionary of Christian spirituality*. London: SCM, 359-360.
- Carozzo, C. 1994. "Mysticism and the crisis of institutions." In Duquoc, C. & G. Gutiérrez *Mysticism and the institutional crisis*. London/Maryknoll, NY: SCM/Orbis, 17-26.
- Carr, A. 1981. "The God who is involved." *Theology Today* 38: 314-28.

- Casey, M. 1995. *Sacred reading: The ancient art of lectio divina*. Ligouri, MS: Ligouri/Truimph.
- Cattin, Y. 1994. "The Christian rule of mystical experience." In Duquoc, C. & G. Gutiérrez (eds.) 1994. *Mysticism and the institutional crisis*. London/Maryknoll, NY: SCM/Orbis, 1-16.
- Chalamet, C. 1998. *Spiritualité et méditation chez Guiges I^{er}, prieur de Chartreuse*. Analecta Cartusiana 145. Salzburg: IAA.
- Clark, J.P.H. 1993. "The cloud of unknowing and the contemplative life." In Hogg, J. (ed.) *Die Kartäuser und ihre Welt: Kontakte und gegenseitige Einflüsse*. Analecta Cartusiana 43. Band 1. Salzburg: IAA, 44-140.
- Collins, S. 1994. "What are Buddhists *doing* when they deny the self?" In Reynolds, F.E. & D. Tracy (eds.) *Religion and practical reason: New essays in the comparative philosophy of religions*. Albany, NY: State University of New York Press, 59-86.
- Conradie, E.M. 1992. *Teologie en pluralisme: 'n Kritiese analise van David Tracy se voorstel van 'n "analitiese verbeelding"*. D.Th.-verhandeling, Universiteit van Stellenbosch.
- Conradie, E.M. 1992. "The powers and limits of pluralism in theology." *Scriptura* 40: 40-64 (42).
- Conradie, E.M. 1996. "Tracy's notion of dialogue: 'Our last, best hope?'" *Scriptura* 57 (no. 2): 149-178.
- Couvée, P. 1988. *Het geheim van de tijd: Een bestudering van de tijdsleer van K.H. Miskotte aan de hand van zijn Hoofdsom der historie*. Doctoraalscriptie biblistiek, Theologische Hogeschool, Kampen.
- Cox, M. 1985. *Handbook of Christian spirituality*. San Francisco, CA: Harper Row.
- Cullinan, E.G. 1986. *Contemplation as the basis of the Christian life in St. Thomas's treatise on the New Law*. Dissertatio ad doctorarum in theologia morali cosequendum. Roma: Pontifica Università Lateranese.
- Cummings, C. O.C.S.O. 1986. *Monastic practices*. Kalamazoo, MI: Cistercian.
- Cunningham, L.S. 1986. "Simone Weil." In Wakefield, G.S. (ed.) *A dictionary of Christian spirituality*. London: SCM, 392.
- Curle, A. 1972. *Mystics and militants: A study of awareness, identity and social action*. London: Travistock.

- De Certeau, M. 1986. *Heterologies: Discourses on the Other*. Manchester: Manchester University Press.
- De Jong, L. 1979. *Het Koninkrijk der Nederlande in de Tweede Wereldoorlog*. Deel 9. 's-Gravenhage: Nijhoff.
- De Jong, P. 1992. "Miskotte's timely perspective of the religious dimension of the Nazi-ideology." In Colijn, G.J. & M.S. Littell (eds.) *The Netherlands and Nazi genocide*. Papers of the 21st Annual Scholars Conference. Symposium Series Vol. 32. Lewiston/Queenston/Lampeter: Edwin Mellen, 31-52.
- Dekker, W., C.G. den Hertog & Tj. de Reus (reds.) 2006. *Het tegoed van K.H. Miskotte: De actuele betekenis van zijn denken voor de gereformeerde theologie*. Zoetemeer: Boekencentrum.
- De Kruijf, G.G. 1975. "Bevindelijke theologie, I." *In de Waagschaal*. Nieuwe Jaargang 3 (no. 1): 8-10.
- De Kruijf, G.G. 1975. "Bevindelijke theologie, II." *In de Waagschaal*. Nieuwe Jaargang 4 (no. 3): 60-62.
- De Kruijf, G.G. 1975. "Bevindelijke theologie, III." *In de Waagschaal*. Nieuwe Jaargang 4 (no. 5): 86-89.
- De Kruijf, G.G. 1981. *Heiden, Jood en Christen: Een studie over de theologie van K.H. Miskotte*. Baarn: Ten Have.
- De Kruijf, G.G. 1983. "Miskotte." *In de Waagschaal*. Nieuwe jaargang 12 (no. 7/8): 204-213.
- De Knijff, H.W. & G.W. Neven (reds.) 1991. *Horen en zien: Opstellen over de theologie van K.H. Miskotte*. Kampen: Kok.
- De Lange, A. 1993. "Het tegoed van J.H. Gunning jr. bij K.H. Miskotte." In Den Hertog, G.C. & G.W. Neven (reds.) 1993. *Miskotte: Hoofdpijnen van zijn theologie*. Kampen: Kok, 13-37.
- De Leede, H. 2006. "'Wie preekt, waag zich op de Areopagus.' Een actualisering van K.H. Miskotte: Het waagsuk der prediking in *Om het levende Woord* (1948)." In Dekker, W., C.G. den Hertog & Tj. de Reus 2006. *Het tegoed van K.H. Miskotte: De actuele betekenis van zijn denken voor de gereformeerde theologie*, 207-25.
- Den Besten, A. 1995. "De schrijver Miskotte." In Monshouwer, D. et al. 1995. *Kornelis Heiko Miskotte (1894-1976): Brug tussen cultuur en theologie*. Kampen: Kok, 103-43.

- Den Boer, G. 1984. "K.H. Miskotte in het spoor van Karl Barth." In Aalders, W., C. den Boer & A. de Reuver. *Barth, Kohlbrugge, Miskotte: Ontwikkeling of breuk?* Kok: Kampen, 51-80.
- Den Hertog, G.C. & G.W. Neven (reds.) 1993. *Miskotte: Hoofddlijnen van zijn theologie*. Kampen: Kok
- Deveaux, A. 1997. *La poésie Latine chez le Chartreux*. *Analecta Cartusiana* 131. Salzburg: IAA, 426-29.
- De Wijer, E.J. 1997. *De naam op de Toverberg: De denkfiguren uit Thomas Manns "Zouderberg" als transparanten voor kultuurkritiek van K.H. Miskotte*. Kampen: Kok.
- Dolatowski, D. 1995. "Die Methode des inneren Gebetes im Werk 'Scala Claustralium Sive Tractatus de Mode Orandi' des Guigo II. Des Kartäusers." In Hogg, J. (ed.) *The mystical tradition and the Carthusians*. Vol. 2. *Analecta Cartusiana* 130. Salzburg: IAA, 144-67.
- Du Moustier, B. 1954. "De apostolaatsgedachte bij de Kartuizers." In *Ons Geestelijk Leven: Tijdschrift voor Ascese en Mystiek* 30 (Jan-Feb, 1953-1954): 286-298.
- Du Toit, B. 2000. *God? Geloof in 'n postmoderne tyd*. Bloemfontein: CLF.
- Dupré, L. 1989. "The Christian experience of mystical union." *The Journal of Religion* 69 (no. 1, Jan.): 1-13.
- Egan, H. S.J. 1978. "Christian apophatic and kataphatic mysticisms." *Theological Studies*: 399-426.
- Eliade, M. 1989. "The sacred and the modern artist." In Apostolos-Cappadona, D. (ed.) *Art, creativity, and the sacred*. New York, NY: Crossroad, 179-83.
- Erickson, V.L. 1993. *Where silence speaks: Feminism, social theory, and religion*. Minneapolis, MN: Fortress.
- Evans, J.H. jr. 1984. "Liberation, authority, and cognitive crisis in the theology of David Tracy." In *Union Seminary Quarterly Review* 39 (1-2): 47-62.
- Ewig, E. 1936. *Die Anschauungen des Kartäusers Dionysius von Roermond über den christlichen Ordo in Staat und Kirche*. Bonn: Ludwig Leopold.
- Faesen, R. 2003. "Mystiek en filiologie." In Baers, J., G. Brinkman, A. Jelsma, & O. Steggink *Encyclopedie van de mystiek*. Kampen/Tielt: Kok/Lannoo, 285-89.
- Faricy, R. S.J. 1986. "Teilhard de Chardin." In Wakefield, G.S. (ed.) *A dictionary of Christian spirituality*. London: SCM, 372-73.

- Ferm, D.W. 1986. *Third World liberation theologies: An introductory survey*. Maryknoll, NY: Orbis.
- Forde, G.O. 1984. "When the old gods fail: Martin Luther's critique mysticism." In Lindberg, C. (ed.) *Piety, politics, and ethics: Reformation studies in honor of George Wolfgang Forrell*. Kirksville, MO: Sixteenth Century, 15-26.
- Forman, R.K.C. (ed.) 1990. *The problem of pure consciousness: Mysticism and philosophy*. New York/Oxford: Oxford University Press.
- Forman, R.K.C. 1990. "Introduction: Mysticism, constructivism and forgetting." In Forman, R.K.C. (ed.) *The problem of pure consciousness: Mysticism and philosophy*. New York/Oxford: Oxford University Press, 3-49.
- Fouché, H.L. & D.J. Smit 1996. "Inviting a dialogue on 'Dialogue' ..." *Scriptura* 57 (no. 2): 79-102.
- Fox, M. O.P. 1982. "Meister Eckhart and Karl Marx: The mystic as political theologian." In Woods, R. O.P. (ed.) *Understanding mysticism*. Garden City, NY: Image, 541-63.
- Gadamer, H-G. 1990. *Truth and method*. (2d rev. ed., Joel Weinsheimer & Donald G. Marshall.) New York, NY: Crossroad.
- Galilea, S. 1974. "Liberation as an encounter with politics and contemplation." (Transl. J.P. Donnelly.) In Geffré, C. & G. Gutiérrez (eds.) *The mystical and political dimension of the Christian faith*. New York, NY: Herder & Herder, 19-33.
- Geffré, C. 1974. "Editorial." In Geffré, C. & G. Gutiérrez (eds.) *The mystical and political dimension of the Christian faith*. New York, NY: Herder & Herder, 7-16.
- Geffré, C. 1991. "Toward a hermeneutics of interreligious dialogue." In Jeanrond, W.G. & J.L. Rike (eds.) *Radical pluralism and truth: David Tracy and the hermeneutics of religion*. London: Crossroad, 250-69.
- Gottlieb, R.S. 2001. "The transcendence of justice and the justice of transcendence: Mysticism, deep ecology and political life." In Ruffing, J.K. R.S.M. *Mysticism and social transformation*. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 179-94.
- Grey, M.C. 1997. *Prophecy and mysticism: The heart of the postmodern church*. Edinburgh: T&T Clark.
- Gründler, O. 1988. "Devotio moderna." In Raitt, J. (Collab. B. McGinn & J. Meyendorff.) *Christian spirituality: An encyclopedic history of the religious quest. High Middle Ages and Reformation*. London: SCM, 176-93.

- Guarino, T. 1989. "Revelation and foundationalism – toward hermeneutical and ontological appropriateness." *Modern Theology* 6 (no. 3): 221-35.
- Gudorf, C.E. 1987. "Liberation theology's use of Scripture: A response to First World critics." *Interpretation* 41 (no 1): 5-18.
- Guigo II, the Carthusian 1981. *The ladder of monks: A letter on the contemplative life and twelve meditations*. (Transl. E. Colledge & J. Walsh.) Kalamazoo, MI: Cistercian.
- Guinan, P.A. 1994. *Carthusian prayer and Hugh of Balma's VIAE SION LUGENT*. San Francisco, CA/London: Catholic Scholars.
- Guinan, P.A. 1997. "The influence of Hugh of Balma's *VIAE SION LUGENT*." In Hogg, J. (ed.) *The mystical tradition and the Carthusians*. Vol. 14. *Analecta Cartusiana* 130. Salzburg: IAA, 5-49.
- Gutiérrez, G. 1974. "Liberation, theology and proclamation." (Transl. J.P. Donnelly.) In Geffré, C. & G. Gutiérrez *The mystical and political dimension of the Christian faith*. New York, NY: Herder & Herder, 57-77.
- Gutiérrez, G. 1974. *A theology of liberation: History, politics and salvation*. (Transl. C. Inda & J. Eagleson.) London: SCM.
- Gutiérrez, G. 1984. *We drink from the wells: The spiritual journey of a people*. London: SCM.
- Gutiérrez, G. 1987. *On Job: God-talk and the suffering of the innocent*. New York, NY: Orbis.
- Gutiérrez, G. 1990. *The truth shall set you free: Confrontations*. (Transl. M.J. O'Connell.) Maryknoll, NY: Orbis.
- Gutiérrez, G. 1994. "From exclusion to discipleship." In Duquoc, C. & G. Gutiérrez *Mysticism and the institutional crisis*. London/Maryknoll, NY: SCM/Orbis, 81-90.
- Haas, A.M. 1988. "Schools of Late Medieval mysticism." In: Raitt, J. (Collab. B. McGinn & J. Meyendorff.) *Christian spirituality: An encyclopedic history of the religious quest. High Middle Ages and Reformation*. London: SCM, 140-75.
- Herzberg, A.J. 1985. *Kroniek der Jodenvervolging: 1940-1945*. Amsterdam: Querido's.
- Hill, B.D. 1983. "Carthusians." In J.R. Strayer (ed.) *Dictionary of the Middle Ages*. Vol. 3. New York, NY: Schribner.

- Hogg, J. "David Jones: A twentieth century Carthusian poet. 'To know that I am Thine, and Thine shall be'." In Hogg, J. et al. (eds.) *Die Kartäuser und die Künste ihrer Zeit*. Band 1. Analecta Cartusiana 157. Salzburg: IAA, 231-36.
- Holland, S. 2002. "This side of God: A conversation with David Tracy." *Cross Currents* 52 (no. 1, Spring): 54-59.
- Hopkins, J. 1987. "Response to David Tracy." *Buddhist-Christian studies*. East-West Religions Project. Honolulu: University of Hawaii, 139-48.
- Houtepen, D. 1951. "*Ardere et lucere*: Branden en licht verspreiden." In *O Bonitas!* Halfjaarlijkse Bulletin uitgegeve deur die Stichting Dionysius De Kartuizer (no. 7, September): 1-2 (2).
- Houveling, A. 1986. "*Welles, nietes, welles, nietes, welles, welles ...*": K.H. Miskottes visie op de prediking en de wijze, waarop hij aan de visie gestalte gaf. Ongepubliceerde doctoraalscriptie. Theologische Hogeschool, Kampen.
- Hulzebos, M. 1994. "Kwetsie: Mistiek." In Van Troostwijk, D., J. Buemer & D. Stegeman (reds.). "*WIJ WILLEN HET HEIDENDOM EEREN*" *Miskotte in de "nieuwe tijd"*. Baarn: Ten Have, 208-13.
- Hesselink, I.J. 1983. *On being Reformed: Distinctive characteristics and common misunderstandings*. Ann Arbor, MI: Servant.
- Ijkema, K. 1999. *Nietzsche in de hermeneutiek van K.H. Miskotte*. Proefschrift ter verkrijging van doctor in de Godgeleerdheid aan de Theologische Universiteit van de Gereformeerde Kerken te Kampen.
- Lochman, J.M. 1979. *Living roots of Reformation*. Minneapolis, MN: Augsburg.
- Malan, J.S. 2005. "Eastern meditation sneaks into the church." (Online: <http://www.bibleguidance.co.za/Engarticles/Contemplation.htm>; 4 March 2008.)
- Jacobs, L. 1977. *Jewish mystical testimonies*. New York, NY: Schocken.
- James, W. 1903. *The varieties of religious experience: A study in human nature*. London: Longmans.
- Jantzen, G.M. 1995. *Power, gender and Christian mysticism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jantzen, G.M. 2001. "Disrupting the sacred: Religion and gender in the city." In Ruffing, J.K. R.S.M. *Mysticism and social transformation*. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 29-44.
- Jeanrond, W.G. 1988. *Text and interpretation as categories of theological thinking*. (Transl. T.J. Wilson.) New York, NY: Crossroad.

- Jeanrond, W.G. 1989. "Book review 'Plurality and ambiguity: Hermeneutics, religion, hope.'" *Religious Studies Review* 15 (no. 3, July): 218-21.
- Jelsma, A. 2003. "Protestants verzet." In Baers, J., G. Brinkman, A. Jelsma & O. Steggink *Encyclopedie van de mystiek*. Kampen/Tielt: Kok/Lannoo, 815-21.
- Jones, Br. D.O. PRAEM. 1995. "The tension in the psyche of the man of prayer: Between active and contemplative life." In Hogg, J. (ed.) *The mystical tradition and the Carthusians*. Vol. 3. Analecta Cartusiana 130. Salzburg: IAA, 15-39.
- Jones, Br. D.O. PRAEM. 1996. "Adam Scot: The tension in the psyche of the man of prayer between active and contemplative life." In Hogg, J. (ed.) *The mystical tradition and the Carthusians*. Vol. 11. Analecta Cartusiana 130. Salzburg: IAA, 1-37.
- Jones, R. 1909. *Studies in mystical religion*. London: MacMillan.
- Jonker, W.D. 1989. "Die eie-aard van die Gereformeerde spiritualiteit." *Ned Geref Teologiese Tydskrif* 3 (no. 3, Nov.): 288-99.
- Kaisch, K. 1994. *Finding God: A handbook of Christian meditation*. Mahwah, NJ: Paulist Press.
- Kaplan, E.K. 1983. "Contemplative inwardness and prophetic action: Thomas Merton's dialogue with Judaism." In Grayston, D. & M.W. Higgins (eds.) *Thomas Merton: Pilgrim in progress*. Toronto: Griffin, 85-105.
- Kardong, T.G. 1996. *Benedict's Rule: A translation and commentary*. Collegeville, MN: Liturgical Press.
- Katz, S.T. 1983. "The 'conservative' character of mysticism." In Katz, S.T. (ed.) *Mysticism and religious traditions*. Oxford: Oxford University Press, 3-60.
- Katz, S.T. (ed.) 1983. *Mysticism and religious traditions*. Oxford: Oxford University Press.
- Katz, S.T. (ed.) 2000. *Mysticism and sacred scripture*. Oxford: Oxford University Press.
- Katz, S.T. (ed.) 2000. "Editor's introduction." In Katz, S.T. (ed.) *Mysticism and sacred scripture*. Oxford: Oxford University Press, 3-6.
- Kent, E. 1979. "The Carthusians, intermediaries for the teaching of John Ruysbroeck during the period of the Early Reform and in the Counter-Reformation." In Hogg, J. (ed.) *Miscellanea Cartusiensia* 4. Analecta Cartusiana 43. Salzburg: IAA, 100-31.

- Keshgegian, F.A. 2003. "Witnessing trauma: Dorothee Soelle's theology of suffering in a world of victimization." In Pinnock, S. (ed.) *The theology of Dorothee Soelle*. London/Harrisburg, PA/New York, NY: Trinity, 93-108.
- Kessler, M. 1997. *Kornelis Miskotte: A biblical theology*. Selinsgrove, PA: Susquehanna University Press.
- Kieckheffer, R. 1988. "Major currents in late Medieval devotion." In Raitt, J. (et al.) *Christian spirituality: High Middle Ages and Reformation*. Vol. 2 in the series World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest. London: SCM, 75-108.
- King, P. 1999. *Western monasticism: A history of the monastic movement in the Latin Church*. Kalamazoo, MI: Cistercian.
- King, R. 1999. *Orientalism and religion: Postcolonial theory, India, and "the mystic East."* London: Routledge.
- Knowles, D. 1977. "What is mysticism?" In Jacobs, L. (ed.) *Jewish mystical testimonies*. New York, NY: Schocken.
- Kooiman, R.J. 1985. *Op die scherp van de snede: Een studie over de publicaties van K.H. Miskotte over Job en (de wijze van) vragen als bijdrage voor de Evangelistiek*. Ongepubliceerde doctoraalskriptie. Theologische Hogeschool, Kampen.
- Koopman, N.N. & R.R. Vosloo. 2002. *Die ligtheid van die lig: Morele oriëntasie in 'n postmoderne tyd*. Wellington: Lux Verbi.BM.
- Lachance, P. O.F.M. 2001. "Mysticism and social transformation according to the Franciscan Way." In Ruffing, J.K. R.S.M. *Mysticism and social transformation*. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 55-75.
- Lane, D.A. 1991. "David Tracy and the debate about praxis." In Jeanrond, W. & J.L. Rike. *Radical pluralism and truth: David Tracy and the hermeneutics of religion*. New York, NY: Crossroad, 18-37.
- Lawrence, C.H. 2001. *Medieval monasticism: Forms of religious life in Western Europe in the Middle Ages*. London: Longman.
- Le Roux, C. 1996. "The postmodern – Tracy, Taylor and Dōgen." *Religion and theology* 1/2 (no. 2): 93-108.
- Leclercq, J. 1982. *The love of learning and the desire for God: A study of monastic culture*. New York, NY: Fordham University Press.

- Leclercq, J. 1986. "Ways of prayer and contemplation: II. Western." In McGinn, B. & J. Meyendorff (Collab. J. Leclercq.) *Christian spirituality: An encyclopedic history of the religious quest. Origins to the twelfth century*. Vol. 16 in the series World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest. New York, NY: Crossroad, 415-26.
- Leclercq, J. 1993. "Action and contemplation: Two ways." In Hinson, E.G. (ed.) *Spirituality in ecumenical perspective*. Louisville, KY: Westminster/John Knox, 63-78.
- Leclercq, J., F. Vandenbroucke & L. Bouyer 1968. *The spirituality of the Middle Ages*. London: Burns & Oates.
- Lehmann, P. 1973. "Bücherliebe und Bücherpflege bei den Kartäusern." In *Miscellanea Francesco Ehrle*. Vol. 5. Studi e Testi 41. Roma: Biblioteca Apostolica Vaticana, 364-89.
- Leiter, B. 2004. "The hermeneutics of suspicion: Recovering Marx, Nietzsche, and Freud." In Leiter, B. (ed.) *The future for philosophy*. Oxford: Clarendon, 74-105.
- Leucke, R. 1993. "Contemplation and work." In Hinson, E.G. (ed.) *Spirituality in ecumenical perspective*. Louisville, KY: Westminster/John Knox, 83-95.
- Lhalungpa, L.P. 1978. "The interdependence of contemplation and action in Tibetan Buddhism." In Ishiguro, Y. & I. Marculescu (eds.) *Contemplation and action in world religions: Selected papers from the Rothko Chapel Colloquium "Traditional modes of contemplation and action"*. Houston, TX: Rothko, 28-48.
- Lonergan, B.J. 1957. *Insight: An essay in human understanding*. London: Longmans.
- Lonergan, B.J. 1972. *Method in theology*. New York, NY: Herder & Herder.
- Lorenz, S. et al. 2002. *Bücher, Bibliotheken und Schriftkultur der Kartäuser*. Contubernium. Band 59. Stuttgart: Franz Steiner.
- Louth, A. 1982. "The influence of Denys the Areopagite on Eastern and Western spirituality in the 14th century." *Sobornost* (incorporating *Eastern Churches Review*). Ns 4 (no. 2): 185-200.
- Louth, A. 1986. "Denys the Areopagite." In Wakefield, G.S. (ed.) *A dictionary of Christian spirituality*. London: SCM, 108-109.
- Louth, A. 2005. "Mysticism: Name and thing." *Studia Archaeus* IX (2005), fasc. 1-4: 9-21.
- Macken, R. O.F.M. 1984. *Denys the Carthusian, commentator on Boethius's "De consolazione philosophiae"*. Analecta Cartusiana 118. Salzburg: IAA.

- Madigan, P. 1994. *Penance, contemplation and service: Pivotal experiences of Christian spirituality*. Collegeville, MN: Liturgical Press.
- Malcolm, L. 2002. "An interview with David Tracy: The impossible God." *Christian Century*. 119 (no. 4, Feb. 13-20): 24-30.
- Marion, J-L. 2003. "Introduction: What do we mean by 'mystic'?" In Kessler, M. & C. Sheppard *Mystics: Presence and aporia*. Chicago & London: University of Chicago Press, 1-7.
- Marquardt, Fr. W. 1991. "'Bijbelse houding' bij Barth en 'bijbelse alfabetisering van de theologie' bij Miskotte." In De Knijff, H.W. & G.W. Neven *Horen en zien: Opstellen over de theologie van K.H. Miskotte*. Kampen: Kok, 25-42.
- Martin, D.D. 1992. *Fifteenth-century Carthusian reform: The world of Nicholas Kempf*. Studies in the history of Christian thought. Vol. XLIX. Leiden/New York, NY/Köln: Brill.
- Martin, D.D. 1995. "Die Wege nach Sion trauern: Kartäuser-Affektivität und dionysische Unwissenheit." In Hogg, J. (ed.) *The mystical tradition and the Carthusians*. Analecta Cartusiana 130. Vol. 2. Salzburg: IAA, 41-59.
- Martin, D.D. 2000. "Reform without revolution: *Discretio* as the legacy of the Carthusians." In Hogg, J. et al. (eds.) *Das Erbe der Kartäuser. Akten des III. Internationalen Kartäuserkongresses in der Kartause Ittingen vom 1.-5. Dezember 1999*. Analecta Cartusiana 160, 170-84.
- Martin, D.D. 2003. "Sanctity in Carthusian spirituality." In Hogg, J., A. Girard & D. le Blévec (eds.) *Saint Bruno et sa postérité spirituelle*. Analecta Cartusiana 189. Salzburg: IAA, 197-251.
- Martinez, G. 2001. *Confronting the mystery of God: Political, Liberation, and Public Theologies*. New York, NY: Continuum.
- McCarthy, J.P. 1996. "David Tracy, 1939-" In Musser, D.W. & J.L. Price (eds.) *A new handbook of Christian theologians*. Nashville, TE: Abingdon, 468-78.
- McGinn, B. & J. Meyendorff (Collab. J. Leclercq.) 1986. *Christian spirituality: An encyclopedic history of the religious quest: Origins to the twelfth century*. New York, NY: Crossroad.
- McGinn, B. 1986. "The English mystics." In McGinn, B. & J. Meyendorff (Collab. J. Leclercq.) *Christian spirituality: An encyclopedic history of the religious quest. Origins to the twelfth century*. New York, NY: Crossroad, 193-207.

- McGinn, B. 1994. *The foundations of mysticism*. Vol. I in the series *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*. New York, NY: Crossroad.
- McGinn, B. 1994. *The growth of mysticism*. Vol. II in the series *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*. New York, NY: Crossroad.
- McGinn, B. 1998. *The flowering of mysticism: Men and women in the New Mysticism (1200-1350)*. Vol. III in the series *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*. New York, NY: Crossroad.
- McGrath, A. 1991. *Roots that refresh: A celebration of Reformed spirituality*. London: Hodder & Stoughton.
- McGrath, A. 1994. *Spirituality in an age of change: Rediscovering the spirit of the Reformers*. Grand Rapids, MI: Zondervan.
- McGuire, B.P. 1995. "Jean Gerson, the Carthusians and the experience of mysticism." In Hogg, J. (ed.) *The mystical tradition and the Carthusians*. Vol. 2. *Analecta Cartusiana* 130. Salzburg: IAA, 61-86.
- Meijer, J.H. 1992. *Het pneumatisch moment in het gewone leven: Een onderzoek naar het pneumatisch moment in het Schriftverstaan volgens de hermeneutische methode van K.H. Miskotte toegelicht aan de hand van zijn Ruth-kommentaar*. Ongepubliceerde doktoraalskriptie. Theologische Universiteit Kampen.
- Merton, T. 1951. *The ascent of the truth*. London: Hollis & Carter.
- Merton, T. 1971. *Contemplation in a world of action*. Garden City, NY: Doubleday.
- Merton, T. 1971. *Contemplative prayer*. Garden City, NY: Doubleday.
- Merton, T. 1974. "Mysticism and the nuclear age." *A Thomas Merton reader*. Rev. Ed. (Ed. T.P. McDonnell.) Garden City, NY: Image.
- Metz, J.B. 1990. "Theology als Theodizee?" In Oelmüller, W. (Hrs.) *Theodizee-Gott vor Gericht?* München: Wilhelm Fink, 103-18.
- Metz, J.B. 1998. *Passion for God: The mystical-political dimension of Christianity*. (Ed. & transl. with an introd. J.M. Ashley.) New York/Mahwah, NJ: Paulist Press.
- Meyer, O.S. 1987. *Die hantering van die afwesigheid van God in die teologie van KH Miskotte*. Ongepubliceerde M.Th.-verhandeling, Universiteit van Stellenbosch.
- Meyer, O.S. 1996. *Tussen stilte en ekstase: Die spiritualiteit van KH Miskotte in die spanningsveld van die mistiek en die Charismatiese spiritualiteit*. Ongepubliceerde D.Th.-verhandeling. Stellenbosch: Universiteit van Stellenbosch.
- Miskotte, H.H. 1981. *Niet te vergeten Miskotte*. Kampen: Kok, 19.

- Miskotte, K.H. 1929. *De Verborgene*. Amsterdam: Holland.
- Miskotte, K.H. 1929. *Johannes Hermanus Gunning*. Rotterdam: Bredée.
- Miskotte, K.H. 1935. *Geloof bij de gratie Gods*. Amsterdam: Holland.
- Miskotte, K.H. 1938. *De vreemde vrijspraak*. Amsterdam: Holland.
- Miskotte, K.H. 1941. *Het waagstuk der prediking*. Den Haag: Daamen.
- Miskotte, K.H. 1941. *In ruimte gezet: Overdenkingen over den zin van den zondag*. Amsterdam: Holland.
- Miskotte, K.H. 1945. *Gods vijanden vergaan: Predikatie uitgesproken in de dankdienst bij de bevrijding van Nederland, in de Nieuwe Kerk te Amsterdam, op Woensdag 9 Mei 1945 te 10 uur*. Amsterdam: Ten Have.
- Miskotte, K.H. 1945. *Het onbeschrijfelijk gebeuren: Predikatie, bij het afscheid van de Ned. Herv. Gemeente te Amsterdam, gehouden in de Nieuwe kerk op 14 October 1945*. Amsterdam.
- Miskotte, K.H. 1945. *Hoofdsom der historie: Voordrachten over de visioenen van den apostel Johannes*. Nijkerk: Callenbach.
- Miskotte, K.H. 1946. *In de gecroonde allemansgading: Keur uit het verspreide werk van Prof. Dr. K.H. Miskotte*. (Bijeengebracht door W.C. Snethlage & E.A.J. Plug.) Nijkerk: Callenbach.
- Miskotte, K.H. 1948. *Uitkomst: Toespraken voor jongeren van elke leeftijd*. Amsterdam: Holland.
- Miskotte, K.H. 1951. *Feest in de voorhof: Sermoenen voor randbewonders*. Amsterdam: Holland.
- Miskotte, K.H. 1952. *Hoe zijn wij de mens: Theologische visie*. Leidse Voordrachten 8. Leiden: Universitaire Pers Leiden.
- Miskotte, K.H. 1954. *Grensgebied*. Nijkerk: Callenbach.
- Miskotte, K.H. 1960. *In de Waagschaal: Gekozen en ingeleid door W. Barnard en Dr. J.J. Buskes*. Amsterdam: Holland.
- Miskotte, K.H. 1966. *Bijbels ABC*. Baarn: Ten Have.
- Miskotte, K.H. 1966. *Geloof en kennis*. Haarlem: Holland.
- Miskotte, K.H. 1969. *Kennis en bevinding*. Haarlem: Holland.
- Miskotte, K.H. 1971. *Om de waarheid te zeggen: Opstellen over het kerklijke belijden*. [s.i.]: Kok.
- Miskotte, K.H. 1973. *Om het levende woord: Opstellen over de praktijk der exegese*. Kampen: Kok.

- Miskotte, K.H. 1974. *Gevulde stilte: Enkele gebeden en preken*. Kampen: Kok.
- Miskotte, K.H. 1975. *De weg der verwachting*. Baarn: Ten Have.
- Miskotte, K.H. 1976. ... *als een die dient: Volledige uitgave van het 'Gemeenteblaadje Cortgene' 27 oktober 1923 – 4 april 1925*. (Red. A. Otter.) Baarn: Ten Have.
- Miskotte, K.H. 1977. *De weg van het gebed*. 4^{de} druk. 's-Gravenhage: Boekencentrum.
- Miskotte, K.H. 1978. *Geschonken eindigheid: Enkele gebeden en preken*. Kampen: Kok.
- Miskotte, K.H. 1982. *In de waagschaal: Een keur uit de artikelen van dr. K.H. Miskotte uit de eerste vijf jaargangen van In de Waagschaal. Verzameld werk deel 1*. Kampen: Kok.
- Miskotte, K.H. 1983. *Als de goden zwijgen. Verzameld werk deel 8*. Kampen: Kok.
- Miskotte, K.H. 1983. *Edda & Thora: Een vergelijking van germaansche en israëlitische religie. Verzameld werk deel 7*. Kampen: Kok.
- Miskotte, K.H. 1984. *Antwoord uit het onweer: Het gewone leven. Verzameld werk deel 10*. Kampen: Kok.
- Miskotte, K.H. 1985. *Uit de dagboeken, 1917-1930. Verzameld werk deel 4*. Kampen: Kok.
- Miskotte, K.H. 1987. *Karl Barth: Inspiratie en vertolking inleidingen, essays, briefwisseling. Verzameld werk deel 2*. Kampen: Kok.
- Miskotte, K.H. 1989. *De kern van de zaak: De blijde wetenschap. Verzameld werk deel 11*. Kampen: Kok.
- Miskotte, K.H. 1990. *Teologische opstellen. Verzameld werk deel 9*. Kampen: Kok.
- Miskotte, K.H. 1990. *Uit de dagboeken, 1930-1934. Verzameld werk deel 5a*. Kampen: Kok.
- Miskotte, K.H. 1994. *Een keuze uit zijn dagboeken en andere teksten*. (Saamgestel H.H. Miskotte, D. Parlevliet, P. Pettinga & A. Sevenster.) Baarn: De Prom.
- Miskotte, K.H. 1997. *Preken en meditaties. Verzameld werk deel 3*. Kampen: Kok.
- Miskotte, K.H. 1999. *Messiaans verlangen en andere literatuur- en cultuurkritische opstellen. Verzameld werk deel 12*. Kampen: Kok.
- Miskotte, K.H. 2008. *Preken. Verzameld werk deel 13*. Kampen: Kok.
- Moltmann, J. 1979. "Theology of mystical experience." (Transl. A. Heron.) In *Scottish Journal of Theology* 32 (no 6): 501-20.
- Moltmann, J. 1979. *Gotteserfahrungen: Hoffnung, Angst, Mystik*. München: Kaiser.

- Monshouwer, D. et al. 1995. *Kornelis Heiko Miskotte (1894-1976): Brug tussen cultuur en theologie*. Kampen: Kok.
- Moore, M. 1984. *The short season between two silences: The mystical and the political in the novels of Virginia Woolf*. Boston, MA: George Allen & Unwin.
- Moyaert, P. 1998. *De mateloosheid van het christendom: Over naastenliefde, betekenisincarnatie en mystieke liefde*. Nijmegen: Sun.
- Muis, J. 1984. "Ons leven onder het oordeel van Christus." *In de Waagschaal*. Nieuwe jaargang 13 (no. 15, 27 oktober): 462-70.
- Muis, J. 1990. *Openbaring en interpretatie: Het verstaan van de Heilige Schrift volgens K. Barth en K.H. Miskotte*. 2de druk. 's-Gravenhage: Boekencentrum.
- Naudé, P.J. & W.D. Jonker 1988. "Bevrydingsteologie as ortopraktiese teologie: 'n Metodologiese evaluering." *Ned Geref Teologiese Tydskrif* 29 (no 3): 236-45.
- Naudé, P.J. 1987. *Ortopraksie as metodologiese prinsipe in die sistematiese teologie: 'n Sistematies-teologiese analise van Latyns-Amerikaanse bevrydingsteologie en die politieke teologie van Johann Baptist Metz*. D.Th.-verhandeling, Universiteit van Stellenbosch.
- Nava, A. 1998. "The mystery of evil and the hiddenness of God: Some thoughts on Simone Weil." In Häring, H. & D. Tracy (eds.) *The fascination of evil*. London/Maryknoll, NY: SCM/Orbis, 74-84.
- Nava, A. 2001. *The mystical and prophetic thought of Simone Weil and Gustavo Gutiérrez*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Nennie, J.C. 1984. "Miskotte en Job (I)." *In de Waagschaal*. Nieuwe jaargang 13 (no. 2, 17 maart 1984): 43-46.
- Nennie, J.C. 1984. "Miskotte en Job (II)." *In de Waagschaal*. Nieuwe jaargang 13 (no. 5, 28 april 1984): 138-43.
- Neven, G.W. 1993. "Opstanding als motief van het verhaal bij K.H. Miskotte." In Den Hertog, G.C. & G.W. Neven (reds.) 1993. *Miskotte: Hoofddlijnen van zijn theologie*. Kampen: Kok, 59-74.
- Nietzsche, F. 1974. *The gay science*. (Transl. W. Kaufmann.) New York, NY: Vintage.
- Nissen, P. "Mystiek van de Kartuziers." In Baers, J., G. Brinkman, A. Jelsma & O. Steggink (reds.) 2003. *Encyclopedie van de mystiek: fundamenteen, tradities, perspectieven*. Kampen: Kok, 597-602.
- O'Hare, P. 1993. *The way of faithfulness: Contemplation and formation in the church*. Valley Forge, PA: Trinity.

- O'Malley, J. 1989. "Early Jesuit spirituality: Spain and Italy". In Dupré, L. & D.E. Saliers (eds.) *Christian spirituality: Post-Reformation and Modern*. Vol. 18 in the series *World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest*. New York, NY: Crossroad, 3-27.
- Oevermans, H.M. 2006. "Wachten op ervaring: Miskotte als gids in een belevingscultuur." In Dekker, W., G.C. den Hertog & Tj. de Reus (reds.) *Het tegoed van K.H. Miskotte: De actuele betekenis van zijn denken voor de gereformeerde theologie*. Zoetemeer: Boekencentrum, 11-40.
- Ogden, S. 1965. *The reality of God and other essays*. New York, NY: Harper & Row.
- Origin, Greer, R. & H.U. von Balthasar 1979. *Origin: An exhortation to martyrdom, prayer and selected works*. New York, NY: Paulist.
- Ozment, S.E. 1973. *Mysticism and dissent: Religious ideology and social protest in the sixteenth century*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Pacaut, M. 1970. *Les ordres monastiques et religieux au Moyen Age*. Paris: Nathan Université.
- Palmer, P.J. 1986. "Thomas Merton." In Wakefield, G.S. (ed.) *A dictionary of Christian spirituality*. London: SCM, 264-65.
- Panikkar, R. 1978. "Action and contemplation as categories of religious understanding." In Ibish, Y. & I. Marculescu (eds.) *Contemplation and action in world religions: Selected papers from the Rothko Chapel Colloquium "Traditional modes of contemplation and action"*. Houston, TX: Rothko Chapel, 85-104.
- Pennington, B 1993. "Centering prayer and the friends." In Hinson, EG (ed) *Spirituality in ecumenical perspective*. Louisville, KY: Westminster/John Knox, 129-40.
- Petremont, S. 1976. *Simone Weil: A life*. (Transl. R. Rosenthal.) New York, NY: Pantheon.
- Petroff, E. 1999. *Body and soul: Essays on Medieval women and mysticism*. New York, NY: Oxford University Press.
- Pinnock, S. (ed.) 2003. *The theology of Dorothee Soelle*. London/Harrisburg, PA/New York, NY: Trinity.
- Portier, W.L. 1974. "Mysticism and politics and integral salvation: Two approaches to theology in a suffering world." In Geffré, C. & G. Gutiérrez *The mystical and political dimension of the Christian faith*. New York, NY: Herder & Herder, 256-78.

- Puchinger, G. 1968. "Gesprek met Prof. Dr. K.H. Miskotte." In *Christen en secularisatie*. Delft. Uitgave W.D. Meinema N.V., 203-60.
- Rahner, K. 1981. "The spirituality of the church of the future." *Theological investigations*. Vol. 20. (Transl. E. Quinn.) Darton, Long & Todd: London.
- Reikerstorfer, J. 1997. "The God of Christians and the fragmentation of the postmodern world." In Ruggieri, G. & M. Tomka *The church in fragments: Towards what kind of unity?* Concilium Series. London/Maryknoll, NY: SCM/Orbis, 16-22.
- Retief, G.J. 1984. *Die verhouding tussen mortificatio en vivificatio in die leer van die heiliging by Johannes Calvyn*. D.Th.-verhandeling, Universiteit van Stellenbosch.
- Rice, H.L. 1991. *Reformed spirituality: An introduction for believers*. Louisville, KY: Westminster/John Knox.
- Ricoeur, P. 1970. *Freud and philosophy: An essay on interpretation*. (Transl. D. Savage.) New Haven/London: Yale University.
- Rike, J. 1999. "Introduction: Radical pluralism and truth in the thought of David Tracy." In Jeanrond, W.G. & J.L. Rike (eds.) *Radical pluralism and truth: David Tracy and the hermeneutics of religion*. New York, NY: Crossroads, ix-xxvii.
- Rorem, P. 1993. *Pseudo-Dionisius: A commentary on the texts and an introduction to their influence*. New York, NY/Oxford: Oxford University Press.
- Rossouw, H.W. 1963. *Klaarheid en interpretasie: Enkele probleemhistoriese gesigspunte in verband met die leer van die duidelikheid van die Heilige Skrif*. Amsterdam: Jacob van Campen.
- Rothberg, A. 2001. "Buddhism and social transformation." In Ruffing, J.K. R.S.M. *Mysticism and social transformation*. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 161-78.
- Ruffing, J.K. R.S.M. 2001. "Ignatian mysticism of service". In Ruffing, J.K., R.S.M. *Mysticism and social transformation*. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 104-28.
- Ruffing, J.K. R.S.M. 2001. "Introduction." In: Ruffing, J.K., R.S.M. *Mysticism and social transformation*. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1-25.
- Runia, K. 1993. "Spiritualiteit bij Calvijn." In Van't Spijker et al. (reds.) *Spiritualiteit*. Kampen: De Groot Goudriaan, 169-86.
- Russel, K.C. 1983. "Merton on the lay contemplative: Explicit statements and refracted light." In Grayston, D. & M.W. Higgins (eds.) *Thomas Merton: Pilgrim in progress*. Toronto: Griffin, 121-31.

- Saliers, D.E. 1989. "Christian spirituality in an ecumenical age." In Dupré, L. & D.E. Saliers (eds.) *Christian spirituality: An encyclopedic history of the religious quest: Post-Reformation and modern*. New York, NY: Crossroad, 520-45.
- Salter, E. 1974. *Nicholas Love's "Myrrour of the Blessed Lyf of Jesu Christ"*. Analecta Cartusiana 10. Salzburg: Institut für Englische Sprache und Literatur.
- Sanks, J.H. S.J. 1993. "David Tracy's theological project: An overview and some implications." *Theological Studies* 54: 698-727.
- Schillebeeckx, E. 1983. *God among us: The gospel proclaimed*. (Transl. J. Bowden.) New York, NY: Crossroad.
- Schillebeeckx, E. 1986. *Als politiek niet alles is ... Jezus in de westerse cultuur*. Ten Have: Baarn.
- Schillebeeckx, E. 1989. *For the sake of the gospel*. London: SCM.
- Schillebeeckx, E. 1980. *Christ: The experience of Jesus as Lord*. (Transl. J. Bowden.) New York, NY: Seabury.
- Schmidt, P. & L.E. Schmidt 2004. "The Christian materialism of Simone Weil." In Doering, E.J. & E.O. Springsted *The Christian Platonism of Simone Weil*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 77-91.
- Schüssler-Fiorenza, E. 1988. *In memory of her: A feminist theological reconstruction of Christian origins*. New York, NY: Crossroad.
- Scott, N.A. jr. 1991. "Hermeneutics and the question of the self." In Jeanrond, W. & J.L. Rike *Radical pluralism and truth: David Tracy and the hermeneutics of religion*. New York, NY: Crossroad, 80-94.
- Sheveland, J. 2002. "Interreligious momentum in David Tracy's postmodern Christian theology." *Studies in Interreligious Dialogue* 12 (no. 2): 207-25.
- Slade, C. 2001. "St. Teresa of Avila as a social reformer." In Ruffing, J.K., R.S.M. *Mysticism and social transformation*. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 91-103.
- Smart, N. 1984. "Buddhism, Christianity, and the critique of ideology." In Rouner, L.S. (ed.) *Religious pluralism*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame, 145-57.
- Smit, D.J. 1988. "Wat is gereformeerde spiritualiteit?" *Ned Geref Teologiese Tydskrif* IV(2): 182-93.
- Smit, D.J. 1989. "Kan spiritualiteit beskryf word?" *Ned Geref Teologiese Tydskrif* XXX (1): 83-94.

- Smit, D.J. 1990. "The ethics of interpretation: New voices from the USA." *Scriptura* 33: 16-28.
- Snyder, M.H. 1974. "The ideas of God and suffering in the political theology of Dorothee Soelle." In Geffré, C. & G. Gutiérrez *The mystical and political dimension of the Christian faith*. New York, NY: Herder & Herder, 237-54.
- Sobrinho, J. 1988. "Theology in a suffering world: Theology as intellectus amoris." (Transl. J. Perdozo & P.F. Knitter.) In Knitter, P.F. (ed.) *Pluralism and oppression: Theology in world perspective*. The Annual Publication of the College of Theology Society Vol. 34. New York, NY: Lanham, 153-77.
- Sölle, D. 1997. *Mystik und Widerstand: "du stilles Geschrei."* Hamburg: Hoffmann & Campe.
- Sölle, D. 2000. *Mystiek en verzet: "gij stil geschreeuw."* (Vert. H. van der Vinne.) Baarn: Ten Have.
- Sölle, D. 2001. "To be amazed, to let go, to resist: Outline for a mystical journey today." In Ruffing, J.K. R.S.M. *Mysticism and social transformation*. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 45-51.
- Stegeman, D. "Kiest u heden Wien gij dienen zult!" In Van Troostwijk, D., J. Beumer & D. Stegeman (reds.) 1994. *"WIJ WILLEN HET HEIDENDOM EEREN": Miskotte in de "nieuwe tijd"*. Baarn: Ten Have, 15-61.
- Steggink, O. & K. Waaijman 1985. *Spiritualiteit en mystiek*. Nijmegen: Gottmer.
- Steggink, O. 1989. "Natuurlijk milieu en mystiek." In Dijkstra, P. (red.) *Zorg voor de schepping: Gelovige kenningen rond de milieucrisis*. Amersfoort/Leuven: De Horstink, Academische Uitgeverij, 107-12.
- Steggink, O. 2003. "Antimistieke stromingen." In Baers, J., G. Brinkman, A. Jelsma & O. Steggink *Encyclopedie van de mystiek*. Kampen/Tielt: Kok/Lannoo, 803-14.
- Steggink, O. 2003. "Evelyn Underhill." In Baers, J., G. Brinkman, A. Jelsma & O. Steggink *Encyclopedie van de mystiek*. Kampen/Tielt: Kok/Lannoo, 1092.
- Steggink, O. 2003. "Franciskus van Sales". In Baers, J., G. Brinkman, A. Jelsma & O. Steggink *Encyclopedie van de mystiek*. Kampen/Tielt: Kok/Lannoo, 959-60.
- Steggink, O. 2003. "Mystiek: woordgebruik en theorievorming." In Baers, J., G. Brinkman, A. Jelsma & O. Steggink *Encyclopedie van de mystiek*. Kampen/Tielt: Kok/Lannoo, 25-56.

- Steggink, O. 2003. "Spaanse mystiek van de Nieuwe Tijd." In Baers, J., G. Brinkman, A. Jelsma, & O. Steggink *Encyclopedie van de Mystiek*. Kampen/Tielt: Kok/Lannoo, 653-68.
- Steggink, O. 2003. "Teresa van Jezus". In Baers, J., G. Brinkman, A. Jelsma, & O. Steggink *Encyclopedie van de mystiek*. Kampen/Tielt: Kok/Lannoo, 1080-82.
- Steggink, O. 2003. "William James." In Baers, J., G. Brinkman, A. Jelsma & O. Steggink *Encyclopedie van de mystiek*. Kampen/Tielt: Kok/Lannoo, 992.
- Sudbrack, J. 1990. *De vergeten mystiek: Het christelijk geloof en de uitdaging van New Age*. (Ned. vert. B. van Rijswijk.) Baarn: Ten Have.
- Teilhard de Chardin, P. 1960. *The divine milieu: An essay on the interior life*. New York, NY: Harper-Row.
- Teilhard de Chardin, P. 1961. *Hymn of the universe*. 1961. New York-Evaston, NY: Harper-Row.
- Ter Schegget, G.H. 1972. *Het beroep op de stad der toekomst: Ethiek van de revolutie*. Haarlem: Der Erven F. Bohn.
- Ter Schegget, G.H. 1984. "Miskotte, inspirator, voortrekker." In Deurloo, K. & R. Zuurmond (reds.) *De Bijbel maakt school: Een Amsterdamse weg in de exegese*. Baarn: Ten Have, 83-91.
- Ter Schegget, G.H. 1991. "De bevinding bij K.H. Miskotte." In De Knijff, H.W. & G.W. Neven *Horen en zien: Opstellen over de theologie van K.H. Miskotte*. Kampen: Kok, 43-69.
- Ter Schegget, G.H. 1994. "Bevinding bij Miskotte." In *7 lezingen over het werk van Miskotte georganiseerd door het Centrum voor leerhuis en liturgie van de Hervormde Gemeente van Amsterdam*. Voordrag in Centrum voor leerhuis en liturgie Hervormde Gemeente van Amsterdam, Thomaskerk (Amsterdam) op 26 November 1994. Ongepubliceerd, 1-8.
- Ter Schegget, G.H. 1995. "Indachtig KHM." In Monshouwer, D. et al. *Kornelis Heiko Miskotte (1894-1976): Brug tussen cultuur en theologie*. Kampen: Kok, 11-20.
- Thistlethwaite, S.B. 1996. "A Schleiermacher of our time: A review of David Tracy's 'On naming the present: God, hermeneutics, and church.'" *Theology Today* 53(2): 225-227.
- Thompson, J.B. 1981. *Critical hermeneutics: A study of the thought of Paul Ricoeur and Jürgen Habermas*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Thompson, M.E. 1930. *The Carthusian order in England*. New York, NY: SPCK.

- Tomka, M. 1997. "Fragmentation of experience in the modern world." In Ruggieri, G. & M. Tomka *The church in fragments: Towards what kind of unity?* Concilium Series. London/Maryknoll, NY: SCM/Orbis, 3-15.
- Touw, H.C. 1946. *Het verzet der Hervormde Kerk*. Deel II. 's-Gravenhage: Boekencentrum, 551.
- Touw, H.C. 1961. *Woord en wereld: Opgedragen aan prof. dr. KH Miskotte naar aanleiding van zijn aftreden als kerkelijk hoogleraar te Leiden*. Amsterdam: NV De Arbeiderspers.
- Tracy, D.W. 1970. "Method as foundation for theology: Bernard Lonergan's option." *Journal of Religion* 50: 293-318.
- Tracy, D.W. 1970. *The achievement of Bernard Lonergan*. New York, NY: Herder & Herder.
- Tracy, D.W. 1974. "The task of fundamental theology." *Journal of Religion* 54 (no. 1, Jan.): 13-34.
- Tracy, D.W. 1975. "Theology as public discourse." *Christian Century* 92 (no. 10, 19 March): 280-84.
- Tracy, D.W. 1978. *Blessed rage for order: The new pluralism in theology*. New York, NY: Seabury.
- Tracy, D.W. 1979. "The Catholic model of caritas: Self-transcendence and transformation." In Greeley, A. (ed.) *The family in crisis or transition*. Concilium Series. New York, NY: Seabury, 100-10.
- Tracy, D.W. 1979. "The particularity and universality of Christian revelation." In E. Schillebeeckx & B. van Iersel (eds.) 1979. *Revelation and experience*. New York, NY: Seabury, 106-16.
- Tracy, D.W. 1980. "Narrative and symbol: The key to New Testament spiritualities." In McDonald, D.R. (ed.) *Scripture today: Handling the Word rightly*. Wilton: Morehouse-Barlow, 71-87.
- Tracy, D.W. 1980. "Particular questions within general answers." In Küng, H. & E. Schillebeeckx. *Consensus in theology? A dialogue with Hans Küng and Edward Schillebeeckx*. Philadelphia, PA: Westminster, 33-39.
- Tracy, D.W. 1981. "Theologies of praxis." In Lamb, M.L. (ed.) *Creativity and method: Essays in honor of Bernard Lonergan, S.J.* Milwaukee, WI: Marquette University Press, 35-52.

- Tracy, D.W. 1981. *The analogical imagination: Christian theology and the culture of pluralism*. New York, NY: Crossroad.
- Tracy, D.W. 1982. "Religious values after the Holocaust: A Catholic view." In Peck, A.J. *Jews and Christians after the Holocaust*. Philadelphia, PA: Fortress, 87-107.
- Tracy, D.W. 1984. "Creativity in the interpretation of religion: The question of radical plurality." *New Literary History* 15 (no. 2): 289-309.
- Tracy, D.W. 1984. "Is a hermeneutics of religion possible?" In Rouner, L.S. (ed.) *Religious pluralism*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 116-29.
- Tracy, D.W. 1987. *Plurality and ambiguity: Hermeneutics, religion, hope*. San Francisco, CA: Harper & Row.
- Tracy, D.W. 1987. "Practical theology in the situation of global pluralism." In Mudge, L.S. & J.N. Poling (eds.) *Formation and reflection: The promise of practical theology*. Philadelphia, PA: Fortress, 139-54.
- Tracy, D.W. 1988. "The question of criteria for inter-religious dialogue: A tribute to Langdon Gilkey." In Musser, D.W. & J.L. Price *The whirlwind in culture: Frontiers in theology. In Honor of Langdon Gilkey*. Bloomington, IN: Meyer Stone, 246-62.
- Tracy, D.W. 1989. "Analogue, dialogue, and the soul in Plato." In Devenish, P.E. & G.L. Goodwin (eds.) *Witness and existence: Essays in honor of Schubert M. Ogden*. Chicago, IL/London: University of Chicago Press, 91-105.
- Tracy, D.W. 1989. "Freedom, the self, and the other." In Rouner, L.S. (ed.) *On freedom*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame, 46-58.
- Tracy, D.W. 1989. "Recent Catholic spirituality: Unity amid diversity." In Dupré, L. & D.E. Saliers (eds.) *Christian spirituality. An encyclopedic history of the religious quest: Post-Reformation and modern*. New York, NY: Crossroad, 143-73.
- Tracy, D.W. 1989. "The uneasy alliance reconceived: Catholic theological method, modernity, and postmodernity." *Theological Studies* 50: 548-69.
- Tracy, D.W. 1990. "Reading the Scriptures theologically." In Marshall, B.D. (ed.) *Theology and dialogue: Essays in conversation with George Lindbeck*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 35-68.
- Tracy, D.W. 1990. *Dialogue with the other: The inter-religious dialogue*. Louvain: Peeters, 38.

- Tracy, D.W. 1991. "Approaching the Christian understanding of God." In Schüssler-Fiorenza, E. & J.P. Galvin (eds.) *Systematic theology: Roman Catholic perspectives*. Vol. 1. Minneapolis: Fortress, 133-48.
- Tracy, D.W. 1991. "Kenosis, Sunyata, and Trinity: A dialogue with Masao Abe." In Cobb, J.B. jr. & C. Ives (eds.) *The emptying God: A Buddhist-Jewish-Christian conversation*. Maryknoll, NY: Orbis, 135-54.
- Tracy, D.W. 1992. "Theology, critical social theory, and the public realm." In D.S. Browning & Schüssler-Fiorenza, E. *Habermas, modernity, and public theology*. New York, NY: Crossroad, 19-42.
- Tracy, D.W. 1994. "Martin & Malcolm & America: 'Theology in the public realm.'" *Union Seminary Quarterly Review* 48 (no. 1-2): 27-29.
- Tracy, D.W. 1994. "Literary theory and return of the forms of naming and thinking of God in theology." *Journal of Religion* 74 (no. 3, July): 302-19.
- Tracy, D.W. 1994. *On naming the present: Reflections on God, hermeneutics, and church*. Maryknoll, NY: Orbis.
- Tracy, D.W. 1996. "Concilium round table: The impact of feminist theologies on Roman Catholic theology." In Schüssler-Fiorenza, E. & M. Copeland *Feminist theology in different contexts*. London/Maryknoll, NY: SCM/Orbis, 90-91.
- Tracy, D.W. 1996. "Iris Murdoch and the many faces of Platonism." *Iris Murdoch and the search for human goodness*. Chicago, IL: University of Chicago, 54-75.
- Tracy, D.W. 1996. "The hidden God: The divine Other of liberation." *Cross Currents* 46 (no. 1, Spring): 5-16.
- Tracy, D.W. 1997. "Fragments and forms: Universality and particularity today." In Ruggieri, G. & M. Tomka (eds.) *The church in fragments: Towards what kind of unity?* London/Maryknoll, NY: SCM/Orbis, 122-29.
- Tracy, D.W. 1997. "God as Other: A contemporary call to Luther's great challenge." *Living Pulpit* 6 (no. 1): 6-7.
- Tracy, D.W. 1998. "Fragments or synthesis? The hopeful paradox of Dupré's modernity." In Casarella, P.J. & G.P. Schnier S.J. (eds.) *Christian spirituality and the culture of modernity: The thought of Louis Dupré*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 9-24.
- Tracy, D.W. 1999. "African American thought: The discovery of fragments." In: Hopkins, D.N. (ed.) *Black faith and public talk: Critical essays on James H Cone's "Black theology and black power"*. Maryknoll, NY: Orbis, 29-38.

- Tracy, D.W. 1999. "Fragments: The spiritual situation of our times." In Caputo, J.D. & M.J. Scanlon *God, the gift and postmodernism*, 170-84. Bloomington/Indianapolis, IN: Indiana University.
- Tracy, D.W. 1999. "Theology and the many faces of postmodernity." *Theology Today* 51 (no. 1, Apr.): 104-14.
- Tracy, D.W. 1999. "Trinitarian speculation and the forms of divine disclosure." In Davis, S.T., D. Kendall & G. O'Collins *The Trinity: An interdisciplinary symposium on the Trinity*. Oxford/New York, NY: Oxford University Press, 273-93.
- Tracy, D.W. 2000. "God as Trinitarian: A Christian response to Peter Ochs." In Frymer-Kensky, T., D. Novak, P. Ochs, D.F. Sandmel, M.A. Signer *Christianity in Jewish terms*. Boulder, CO: Westview, 77-84.
- Tracy, D.W. 2000. "Prophetic rhetoric and mystical rhetoric." In Jost, W. & W. Olmsted (eds.) *Rhetorical invention and religious inquiry: New perspectives*. New Haven, CT/London: Yale University Press, 182-95.
- Tracy, D.W. 2000. "The hidden and incomprehensible God: The 1999 Palmer Lecture." *Reflections* (no. 3, Autumn): 62-88.
- Tracy, D.W. 2002. "The post-modern re-naming of God as Incomprehensible and Hidden." *Cross Currents* 50 (no. 102, Spring/Summer): 240-47.
- Tracy, D.W. 2003. "Afterword: A reflection on *Mystics: Presence and aporia*." In Kessler, M. & C. Sheppard *Mystics: Presence and aporia*. Chicago, IL/London: University of Chicago Press, 239-43.
- Tracy D.W. 2003. "Tributes to Anne Carr." *Criterion* 42 (no. 3, Autumn): 34-35.
- Tracy, D.W. 2004. "Simone Weil: The Impossible." In Doering, E.J. & E.O. Springsted 2004. *The Christian Platonism of Simone Weil*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 229-41.
- Tracy, D.W. 2005. "Form and fragment: The recovery of the hidden and incomprehensible God." In Jeanrond, W.G. & A. Lande. *The concept of God in global dialogue*. Maryknoll, NY: Orbis, 98-114.
- Tracy, D.W. 2005. "Forms of divine disclosure." In Heft, J. (ed.) *Believing scholars: Ten Catholic intellectuals*. New York, NY: Fordham University Press, 47-57.
- Tracy, D.W. 2006. "God: the Possible/Impossible." In Manoussakis, J.P. (ed.) *After God: Richard Kearney and the religious turn in Continental philosophy*, 340-54.

- Tromp, D. 1949. *Verbond tegen het lot: Gekozen en ingeleid door Dr. K.H. Miskotte*. Holland: Amsterdam.
- Tugwell, S. O.P. 1979. *The way of the preacher*. London: Darton, Longman & Todd.
- Van den Braembussche, A.A. & Weyembergh, M. (reds.) 2002. *Hannah Arendt: Vita activa versus vita contemplativa*. Budel: Damon.
- Van der Goot, Y. 1983. "In de Waagschaal: Yko Van der Groot in gesprek met Ds. K.H. Kroon." *Rondom het Woord* 25 (no. 2): 62-64.
- Van der Lans, J. 2003. "Contemplatie." In Baers, J., G. Brinkman, A. Jelsma & O. Steggink *Encyclopedie van de mystiek*. Kampen/Tielt: Kok/Lannoo.
- Van der Meiden, W. 1995. "Miskotte en Europa." In Monshouwer, D. et al. 1995. *Kornelis Heiko Miskotte (1894-1976): Brug tussen cultuur en theologie*. Kampen: Kok, 29-37.
- Van der Pol, F. 1993. "Spiritualiteit in de Middeleeuwen." In Van't Spijker et al. (reds.) *Spiritualiteit*. Kampen: De Groot Goudriaan, 99-148.
- Van der Sar, H.C. 1991. "Zien op het gehoor af: Enkele structurele aspecten van Miskottes theologische cultuuranalyse." In De Knijff, H.W. & G.W. Neven *Horen en zien: Opstellen over de theologie van K.H. Miskotte*. Kampen: Kok, 87-109.
- Van der Sar, H.C. 1993. "Het bijzondere van het gewone." In Den Hertog, G.C. & G.W. Neven (reds.) *Miskotte: Hoofddlijnen van zijn theologie*. Kampen: Kok, 75-101.
- Van der Sar, H.C. 1995. *Verborgen in eenvoud: De hermeneutische functie van de Godsleer in de theologie van K.H. Miskotte*. Kampen: Kok.
- Van der Velden, M.J.G. 1984. *K.H. Miskotte als prediker: Een homiletisch onderzoek*. 's-Gravenhage: Boekencentrum.
- Van der Velden, M.J.G. 1994. "Spiritualiteit bij Miskotte." In *7 lezingen over het werk van Miskotte*. Voordrag in Centrum voor leerhuis en liturgie Hervormde Gemeente van Amsterdam, Thomaskerk (Amsterdam) op 26 November 1994. Ongepubliceerd, 1-8.
- Van Dijk, R.Th.M. O. CARM. 1991. "Geert Grote im Licht seiner Kartäusischen Beziehungen." In Hogg, J. (ed.) *Die Geschichte des Kartäuserordens*. Analecta Cartusiana. Band 1. Salzburg: IAA, 113-27.
- Van Dijk, R.Th.M. O. CARM. 1993. "Geert Grote und die Volkssprache bei Kartäusern." In Hogg, J. (ed.) *Die Kartäuser und ihre Welt: Kontakte und gegenseitige Einflüsse*. Analecta Cartusiana 43. Band 1. Salzburg: IAA, 140-59.

- Van Engen, J. 1997. "Preface." *Carthusian spirituality: The writings of Hugh of Balma and Guigo De Ponte*. (Transl. & introd. D.D. Martin.) The Classics of Western Spirituality Series. New York, NY/Mahwah, NJ: Paulist Press, xv-xx.
- Van Helden, G.P.E. 1989. *De horende rede: Een onderzoek naar de rationaliteit van de theologie van K.H. Miskotte*. Ongepubliceerde doctorale skripsie, Theologische Hogeschool, Kampen.
- Van Hoogeveen, P. 1975. *Dialoog en onderricht: Een inleiding tot het werk van Kornelis Heiko Miskotte*. Doktoraatscriptie, Katholieke Theologische Hogeschool Amsterdam, 1975.
- Van Liere, L. 1994. "Miskotte en Nietzsche, de dood van God en de opkomende massacultuur." *Om het levende Woord* 4. Kampen: Kok, 114-25.
- Van Troostwijk, D., J. Beumer & D. Stegeman (reds.) 1994. "*WIJ WILLEN HET HEIDENDOMEEREN*": Miskotte in de "nieuwe tijd". Baarn: Ten Have.
- Veen, W. 1994. "Antwoord uit het onweer. (Lezing over het gelijknamige boek van Miskotte)." In *7 lezingen over het werk van Miskotte*. Voordrag in Centrum voor leerhuis en liturgie Hervormde Gemeente van Amsterdam, Thomaskerk (Amsterdam) op 26 November 1994. Ongepubliceerd.
- Velema, W.H. 1990. *Nieuw zicht op Gereformeerde spiritualiteit*. Kampen: Kok.
- Vickers, B. 1991. *Arbeid, Musse, Meditation: Studies in the vita activa and vita contemplativa*. Stuttgart: Teubner.
- Vos de Wael, G.E.M. 1942. *De Mystica theologia van Dionysius Mysticus in de werken van Dionysius Carthusianus*. Nijmegen: Dekker & Van de Vegt.
- Vreekamp, H. 1987. "Spiritualiteit en bevinding." In Jelsma, A. & H. Juch (reds.) *Ruimte om op adem te komen: Bezinning over spiritualiteit*. Kampen: Kok, 44-52.
- Vreekamp, H. 2006. "Edda en Thora." In Dekker, W., C.G. den Hertog & Tj. de Reus *Het tegoe van K.H. Miskotte: De actuele betekenis van zijn denken voor de gereformeerde theologie*. Zoetemeer: Boekencentrum, 121-38.
- Waaijman, K. 2002. *Spirituality: Forms, foundations, methods*. (Transl. J. Vriend.) Leuven: Peeters.
- Waaijman, K. 2003. "Mystieke ervaring en mystieke weg." In Baers, J., G. Brinkman, A. Jelsma & O. Steggink *Encyclopedie van de mystiek*. Kampen/Tielt: Kok/Lannoo, 57-79.

- Waaïjman, K. 2003. "Mystiek in de beeldende kunst." In Baers, J., G. Brinkman, A. Jelsma & O. Steggink *Encyclopedie van de mystiek*. Kampen/Tielt: Kok/Lannoo, 108-21.
- Walker-Bynum, C. 1982. *Jesus as Mother: Studies in the spirituality of the High Middle Ages*. Los Angeles, CA: University of California Press.
- Walker-Bynum, C. 1991. *Fragmentation and redemption: Essays on gender and the human body in Medieval religion*. New York, NY: Zone.
- Walker-Bynum, C. 1988. "Religious women in the Later Middle Ages." In Raitt, J. et al. *Christian spirituality: High Middle Ages and Reformation*. Vol. 2 in the series World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest. London: SCM, 121-39.
- Ward, B. S.L.G. 1983. "Monastic spirituality, Monasticism." In Wakefield, G.S. (ed.) *A dictionary of Christian spirituality*. London: SCM, 267-69.
- Ward, J.N. 1983. "Contemplation." In Wakefield, G.S. (ed.) *A dictionary of Christian spirituality*. London: SCM, 95-96.
- Ware, C. 1995. *Discover your spiritual type: A guide to individual and congregational growth*. New York, NY: Alban.
- Wassermann, D. 1996. *Dionysius der Kartäuser: Einführung in Werk und Gedankenwelt*. Analecta Cartusiana 133. Salzburg: Institut Für Anglistik und Amerikanistik.
- Webster, A. 1986. "W.R. Inge." In Wakefield, G.S. (ed.) *A dictionary of Christian spirituality*. London: SCM, 213-14.
- Weil, S. 1965. *Seventy letters*. (Transl. R. Rees.) London: Oxford University Press.
- Weil, S. 1968. *On science, necessity and the love of God*. (Transl. R. Rees.) London: Oxford University Press.
- Wielander, E. 1998. *Kartäuser und Pastoral*. Analecta Cartusiana 147. Salzburg: IAA.
- Wikenhauser, A. 1960. *Pauline mysticism: Christ in the mystical teaching of St. Paul*. New York, NY: Herder & Herder.
- William of St. Thierry. 1980. *The golden epistle: A letter to the brethren of Mont Dieu*. (Transl. T. Berkeley.) Kalamazoo, MI: Cistercian.
- Wiseman, J. O.S.B. 1998. "Mystical literature and modern unbelief." In Casarella, P.J. & G.P. Schnier S.J. *Christian spirituality and the culture of modernity: The thought of Louis Dupré*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 176-88.

- Witkowski, R. 2001. "The Carthusians and the print revolution." In Hogg, J., A. Girard & D. le Blévec (eds.) *Die Karäuser und die Künste ihrer Zeit*. Band 3. Analecta Cartusiana 157. Salzburg: IAA, 33-52.
- Woods, R. 1996. "Mysticism and social action: The mystic's calling, development and social activity." *Journal of Consciousness Studies* 3 (no. 2): 158-71.
- Woods, R. 1998. *Mysticism and prophecy: The Dominican tradition*. Maryknoll, NY: Orbis.
- Zumkeller, A. 1988. "The spirituality of the Augustinians." In: Raitt, J. (Collab. B. McGinn & J. Meyendorff.) *Christian spirituality: An encyclopedic history of the religious quest. High Middle Ages and Reformation*. London: SCM, 63-74.
- Zuurmond, R. 1994 "Gebruik je verstand." In Van Troostwijk, D., J. Beumer & D. Stegeman (reds.) "*WIJ WILLEN HET HEIDENDOM EEREN*": *Miskotte in de "nieuwe tijd"*. Baarn: Ten Have, 107-25.